الدكتور سعد الدين كليب

البنية الجمالية

في

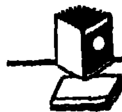
الفكر العربي - الإسلامي

دراسات فكرية ٣٥

الاشراف الفني زهير الحمو

الدكتور سعد الدين كليب

البنية الجمالية في الفكر العربي - الإسلامي



منشـــورات وزارة الثقـــافة
في الجمهورية العربية السورية
دمشق ١٩٩٧

البنية الجمالية في الفكر العربي ـ الاسلامي / سعد الدين كليب . ـ
دمشق : وزارة الثقافة ، ١٩٩٧ . ـ ٣٤٤ ص ؛ ٢٤ سم . ـ
(دراسات فكرية ؛ ٣٥) .

١ ـ ١١١ر١٨٩ ك ل ي ب ٢ ـ ١١١ ك ل ي ب ٣ ـ العنوان
٤ ـ كليب ٥ ـ السلسلة
مكتبة الأسد

الايداع القانوني : ع ـ ٢٠٨٩ /١٢/١٩٩٧

دراسات فكرية
« ٣٥ »

ما من آية في كتاب الله تعالى ولا كلمة في الوجود إلا ولها ثلاثة أوجه

جلال وجمال وكمال . فكمالها معرفة ذاتها وعلة وجودها

ونهاية مقامها . وجلالها وجمالها معرفة توجهها

على من تتوجه عليه بالهيبة والأنس

والقبض والبسط

والخوف

والرجاء

*

[illegible]

الفاتحــــة

يُشكّل الفكر الجمالي العربي — الإسلامي حلقة هامة ومتميّزة من حلقات الفكر الجمالي الإنساني . وذلك لموقعه التاريخي من جهة ، ولِمَا اتّصف به من عمق في طرح المسائل الجمالية من جهة أخرى . فلم يكن المبحث الجمالي فيه ثانوياً أو من سقط المتاع ، بل إنّ له مكانة هامة لا يمكن إغفالها أو تجاهلها . ويكفي أن نذكر — تدليلاً على ذلك — أنّ هذا المبحث يرتبط بكلٍّ من مبحث الإلهيات ، والمحبّة ، واللذّة ، والحواسّ والقوى الإنسانية . بحيث يصحّ التوكيد أنّ صورة الفكر العربي — الإسلامي لا تكتمل من دون منظومته الجمالية . وعلى الرغم من ذلك ، فقد بقي الاهتمام الحديث والمعاصر به قليلاً ونادراً . وغالباً ما يتمّ تناسيه.ولولا قلّة قليلة من الأبحاث العلمية الجادة،لأمكَنَ القول بأنّ هذا الفكر ما يزال يعاني من الإهمال ، وما زِلْنا نعاني من الجهل به ؛ على حين أننا على معرفة تكاد تكون تامة بالفكر الجمالي اليوناني الكلاسيكي !.

إنّ ثمة ضرورة ثقافية — وعلمية أيضاً — في دراسة تراثنا الفكري الجمالي . وهذه الضرورة لا تكمن في وَعْي التراث — على أهمية ذلك — فحسب ، بل تكمن أيضاً في تأصيل الأطروحات الجمالية

العربية المعاصرة، الفنية منها والأدبية والنقدية والتطبيقية — أي الفنون التطبيقية . فقراءةُ التراث الجمالي قراءةً معاصرة هي ضرورة لا تقلُّ أهمية عن ضرورة المثاقفة مع الآخر . ولعلّ هذا ما كان المفكرون العرب المسلمون يقومون به . فكانوا عيناً على تراثهم الروحي ، وعيناً على المثاقفة مع التراث اليوناني — الفلسفي . ونعتقد أنه ينبغي أن يكون لنا بهم أسوةٌ حسنة ، في هذا المجال . فلا ينبغي أن نغفل عن تراثنا الجمالي، كما لا ينبغي أن نغفل عن منجزات علم الجمال المعاصر .

لقد التفت هذا البحث إلى الفكر الجمالي الفلسفي والصوفي ، أو إلى أهل البرهان وأهل العرفان لما يشتركون به من أخذٍ بنظرية الفيض . أي أنه التفت إلى الفكر المتأثّر بهذه النظرية التي كان لها حضور فاعل فيه ، مثل ما للنصّ الديني تقريباً . وإذا ما ذكّرنا أن الأطروحات الجمالية هي من نتاج هذا الفكر خاصة ، فانّ ذلك يعني أن البحث قد اهتمّ بالفكر العربي — الإسلامي عامة ، في منظومته الجمالية . وذلك من دون أن يقع البحث في ادعاء الإحاطة والشمول والسّبْر الدقيق . إذ إنّ هذه الأمور يعجز عنها بحثٌ واحد . فلا بد من تضافر الأبحاث العلمية من أجل إعطاء صورة شاملة تامة عن هذا الفكر . غير أنّ ما لا يُدْرَك كلّه لا يترك جلّه أو حتى بعضه . وهو ما دفعنا إلى دراسة النواظم المشتركة في المنظومة الجمالية لهذا الفكر . مما يعني أننا أغفلْنا ، عامدين ، الحديث عن الاختلافات والفوارق بين المفكرين ، في هذا الجانب أو ذاك . ويكمن السبب في أنها اختلافات وفوارق غير جوهرية ، وتتعلّق ، في الأعمّ الأغلب ، بما هو جزئي .

وتناول الفصل الرابع اللذة الجمالية . حيث تمّ الحديث فيه عن الحواس والقوى الإنسانية ، وعلاقة اللذّة بها ، وبكلٍّ من المحبّة والمعرفة ، وعن أنواع

وبما أن ثمة بنية جمالية متكاملة مفتوحة على الإضافة والزيادة ، من دون أن تقع في الخلل والاضطراب ، فقد ذهبنا إلى تحديد عناصر هذه البنية ، وتحديد الجوهري فيها ، بوصفها بنية مكتملة . ولم نكن نرى ضرورة الحديث عن التطوّر — وهو جزئي — الذي أصاب بعض الأفكار والمقولات إذ إنّ البنية بقيت هي هي ، بمعنى أنّ التطور لم يُصِب البنية . بل أصاب بعض العناصر في أحد مستوياتها . فكلّ إضافة أو زيادة أو تطوّر واختلاف إنما كان يصبُّ ، في نهاية المطاف ، في بحر هذه البنية التي لم تَنْظم الفكر الجمالي فحسب . بل تنظم أيضاً الفن العربي — الإسلامي عامة .

وقد ارتأينا أن ينقسم البحث إلى خمسة فصول : فصل تمهيدي ، وأربعة تستوعب حقول الفكر العربي — الإسلامي .

ففي الفصل الأول ، تمّ استعراض نظرية الفيض عند أهمّ القائلين بها ، وكان الهدف من ذلك تبيان الأساس المعرفي الذي ينطلق منه هذا الفكر في وعي الله والكون والمجتمع والإنسان ، لِمَا لذلك من أهمية في تحديد الوعي الجمالي .

وفي الفصل الثاني ، تمّت دراسة مفهوم الكمال بوصفه مفهوماً جوهرياً في كلّ من المنظومة الجمالية المطروحة ، ونظرية الفيض . فتمّ استعراض تجليات الكمال ومحدّداته وموضوعاته الحسية والمعنوية والروحانية والاجتماعية والفنية .

وتناول الفصل الثالث القيم الجمالية وطبيعة المشاعر الانفعالية المصاحبة لها ؛ مما جعل هذا الفصل يشتمل على أربع فقرات ، وهي : الجلال والجمال والقبح والعذاب . حيث دار الحديث فيها حول تحديد المفهوم والسمات المُوجِبة له ، وتجلياته في الظواهر والأشياء .

وتناول الفصل الرابع اللذة الجمالية . حيث تمّ الحديث فيه عن الحواس والقوى الانسانية ، وعلاقة اللذة بها ، وبكلّ من المحبة والمعرفة ، وعن

أنواع اللذات الجمالية التي انقسمت - أي الأنواع - إلى ثلاثة ، وهي اللذة الحسية ، واللذة المعنوية - العقلية - واللذة الروحانية . ثم انتهى الفصل بالحديث عن اللذة الفنية وعلاقتها بتلك اللذات .

أما الفصل الخامس ، فقد تناول الإنسان الكامل بوصفه مثلاً أعلى في الجلال والجمال وبوصفه الأنموذج التطبيقي الذي يستوعب نظرياً المنظومة الجمالية التي طرحها هذا الفكر . ولذلك فقد استعرض الفصل الأشكال التي أخذها الإنسان الكامل ، وطبيعة الكمال فيه ، ومن ثم الجلال والجمال اللذين اتصف بهما .

ثم جاءت الخاتمة لتشير ، بشكل سريع ، إلى أن ثمة ذهنية جمالية متنوعة في إطار الوحدة ، في الفكر والفن والنقد الأدبي ، في الثقافة العربية — الإسلامية .

لقد كان الهاجس الأول ، في هذا البحث ، يكمن في تبيان البنية الجمالية الناظمة ، وهو ما جعلنا نحصر الاهتمام بها ، ولا نُعنى كثيراً بالعلائق والتأثيرات الثقافية الخارجية ، أو بمقارنة هذا الفكر بسواه قديماً أو حديثاً . وإن كنا توقفنا ، في بعض الأحيان ، عند ذلك .

وكلُّ ما نرجوه هو أن نكون قد وُفِّقنا في إعطاء صورة علمية عن المنظومة الجمالية المطروحة ، مع الإشارة إلى أننا لا نزعم العصمة لهذا البحث الذي أردناه موضوعياً ، من دون أن نريده حيادياً . فالموضوعية شيء ، والحيادية شيء آخر تماماً . وغنيٌّ عن البيان أنَّ الانحياز إلى الجميل في التراث والمعاصرة هو في ذاته فعلٌ موضوعي .

سعد الدين كليب

حماه — ٢٨ / ٢ / ١٩٩٤

الفصل الأول

نظرية الفيض
في
الفلسفة والتصوّف

لقد شكّلت نظرية الفيض منعطفاً أساسياً في بنية الفكر العربي — الإسلامي ، في العصر الوسيط . وهذا المنعطف لا يتحدد بطبيعة الأسئلة المعرفية المطروحة فحسب ، بل يتحدد أيضاً بطبيعة الأجوبة التي تمخّض عنها ذلك الفكر ، منذ القرن العاشر الميلادي (الرابع الهجري) ، إلى مشارف القرن التاسع عشر . بل إلى اليوم بالنسبة إلى الفكر الصوفي عامة ! .

ولا شكّ في أنّ الحديث عن نظرية الفيض وأثرها في الفكر العربي — الإسلامي ليس حديثاً عن مؤثّر خارجي أجنبي ، بقدر ما هو حديث عن منهج معرفي في فهم الذات الإلهية والكون والطبيعة والمجتمع والإنسان ، أو بمصطلح القرن الرابع الهجري : في فهم « الحقّ » و « الإنسان الكبير » و « العالم الصغير » .

إنّ هذه النظرية — المنهج ، وإنْ تكن ذات أصول يونانية وفارسية، قد أصبحت ميراث الفكر العربي — الإسلامي بما طوّرها ووظّفها وشذّبها بما ينسجم والحاضن الاجتماعي — التاريخي ، والأهداف الأيديولوجية المعلنة أو المستترة ، فضلاً عن الوعي الديني الذي كان حاضراً على نحو

الفاعل . أي لقد تمّت « أسْلَمَةُ » هذه النظرية – المنهج . وعلى أساس هذه « الأسْلمة » يمكن أن نفهم ذلك الحضور الفاعل لها في بنية الفكر العربي – الإسلامي ، وفي أطروحاته الفلسفية والدينية والمذهبية . وذلك بدءاً بفَهْم العلاقة بين الله والكون ، والقديم والمُحْدَث ، والمطلق والنسبي ، والذاتي (الجوهري) والعَرَضي ، والواحد والكثرة ، والأول والثواني ، والواجب والممكن ، وانتهاء بالمدينة الفاضلة والعضو الرئيس والإمام أو الإنسان الكامل والعناية الإلهية والحَشْر والمآل أو العالم الآخر . . . الخ .

إنّ « أسْلمة » هذه النظرية – المنهج أمرٌ طبيعي في المجتمع العربي – الإسلامي الذي يؤكّد أنّ الأسئلة المعرفية التي تطرحها الوضعيات الاجتماعية المستجدّة قد تمّت الإجابة عنها تصريحاً أو تلميحاً أو تأويلاً في النصّ الديني (القرآن والحديث) . ولا جديد على صعيد الأجوبة ، وإنْ يكن ثمّة جديد على صعيد الأسئلة ، أو كما قيل يوماً « والله لو ضاع عقالُ بَعيري لوجدتُه في القرآن » . فلم يكن بدّ إذاً من « الأسْلمة » كي تدخل نظرية الفيض في الفكر العربي الإسلامي ، وكي يكون لها ذلك الحضور الفاعل * . مع الإشارة إلى أنّ الأمر – أي الأسلمة – لا يتعلّق بموقف فكري مُغْرِض – من

* – من المفيد أن نذكر ، في البداية ، أن فعل « الأسلمة » هذا بقي مشكوكاً فيه ، على الأقل ، بالنسبة إلى جمهور الفقهاء الذين رأوا في بعض مقولات النظرية كفراً صراحاً .

الفلاسفة أو المتصوفة – بل يتعلّق أساساً ببنية ذهنية وشعورية كامنة وراء الأنساق المعرفية العربية – الإسلامية . وهذا ما يفسّر اتفاق أهل العرفان وأهل البرهان على الأخذ بتلك النظرية – المنهج في فهم الوجود الواجب والوجود الممكن ، والوجود الطبيعي والوجود الاجتماعي .

ولعلّه يستحيل أن نفهم سيرورة نظرية الفيض في ذلك الفكر بنْيةً وتاريخاً ، من دون ربطها بالوعي الميتافيزيقي (العرفاني والبرهاني) من جهة ، والواقع أو الحاضن الاجتماعي – التاريخي من جهة أخرى . يعني أنّ لنظرية الفيض ، في ذلك الفكر ، وظيفتين أساسيتين متجادلتين وهما : الوظيفة المعرفية والوظيفة الأيديولوجية .

أمّا الوظيفة الأولى فتتحدّد بوَعْي الوجود صيرورةً وسيرورةً ، وبوعي العلاقة فيما بين الله والكون ، والمطلق والنسبي ، والمعقول والمحسوس . . . إلى آخر الثنائيات التي طرحها الفكر العربي – الإسلامي .

وتتحدّد الوظيفة الأيديولوجية بوعي الوجود الاجتماعي كائناً وما ينبغي أن يكون ، مع موقف قيميّ منه . مما يعني أنّ هذه الوظيفة ، في جانب منها ، ذاتُ بُعْدٍ معرفي – اجتماعي ، تماماً كما أنّ للوظيفة الأولى جانباً أيديولوجياً لا يمكن إغفاله .

إنّ ما نريد قوله ، في هذا المجال ، أنّ سيرورة نظرية الفيض لا تنهض من إجابتها عن الأسئلة المعرفية التي اعترضت الفكر العربي الإسلامي في القرن الهجري الرابع وما بعد ، فحسب . بل تنهض أيضاً من إجابتها عن الأسئلة الأيديولوجية التي اعترضت الفرق الإسلامية

بوضعيّاتها الاجتماعية . ولعل هذا ما يفسر وجود عدّة تصوّرات لآلية الفيض ، في الفكر العربي — الإسلامي . فعلى الرغم من أنّ ثمة اتفاقاً عاماً بين أهل العرفان وأهل البرهان على العلاقة الفيضية بين الواجب والممكن ، فانّ ثمة اختلافاً ملموساً بينهم فيما يخصّ آلية تلك العلاقة والرُتَب التي تتوضع فيها . بل ثمة اختلاف أيضاً في إطار كل نسقٍ من ذينك النّسقين : العرفاني والبرهاني . ونرى أنّ للوظيفة الأيديولوجية أثراً هاماً في ذلك الاختلاف ، سوف يتوضّح معنا في مجرى هذا الفصل .

لقد دخلت نظرية الفيض إلى الثقافة العربية — الإسلامية ، في القرن التاسع الميلادي (الثالث الهجري) بوساطة الترجمة الناشطة ، من طريقين اثنين (١) : الطريق الغربي — اليوناني (مدرسة الإسكندرية) ، والطريق الشرقي — الفارسي (مدرسة حران) . وهما إذ ينتميان إلى الإفلاطونية الجديدة ، يختلفان في طرحهما لنظرية الفيض . مما يعني أنّ ثمة شكلين مختلفين لتلك النظرية في الأفلاطونية الجديدة ، شكلاً غربياً أفلوطينياً ثلاثي الأقانيم ، وشكلاً شرقياً حرّانياً عُشاريّ الأقانيم (قائماً على العقول العشرة) . وامتد أثر كلٌ من هذين الشكلين في صياغة الأشكال التي أخذتها نظرية الفيض العربية — الإسلامية . ونجد لزاماً علينا ، قبل الحديث عن ذينك الشكلين أن نشير إلى أنّ فكرة الفيض من حيث هي تصوّر أسطوري لنشأة الكون تعود إلى الغنوصية التي سادت في القرنين الثاني والثالث الميلاديين بخاصة . غير أنّ الغنوصيين لم يطرحوا فكرة الفيض طرحاً فلسفياً . بل كانوا يعبّرون عنها تعبيراً مجازياً أسطورياً . وثمّة من يرى أنّ فكرة الفيض قديمة في الفكر الشرقي

أو أنها فكرة شرقية متأصّلة ، وذلك من خلال فكرة الوسائط بين الخالق والعالم (٢) .

* **الشكل الغربي للنظرية :**

أما الشكل الغربي لنظرية الفيض فقد ظهر في تُساعيات أفلوطين التي نُقِلَت مقتطفاتٌ منها إلى العربية بعنوان كتاب الربوبية ، أو أتولوجيا أرسطاطاليس ، وظهر أيضاً في كتاب الخير المحض لبرقايس . والكتابان منسوبان خطأً إلى أرسطو. وبما أنّ الشكل العربي يدين بتبلوره لأفلوطين ، فإننا نكتفي ، في هذا المجال ، بعرْض موجز لنظرية الفيض الأفلوطينية .

ينقسم العالم ، عند أفلوطين ، إلى عالمين : عالم المعقول وهو الحقيقي ، وعالم المحسوس وهو الزائف أو غير الحقيقي . وبما أنّ العالم الأول هو الحقيقي وحسب ، فإنّ أفلوطين يوجّه اهتمامه الفلسفي إلى العالم الأول ، في الدرجة الأولى ، فيرى أنه ينقسم ، هو الآخر ، إلى ثلاثة معقولات أو أقانيم . وهذه المعقولات هي الواحد والعقل والنفس.ويشرح أفلوطين العلاقة القائمة فيما بينها من جهة ، وفيما بينها وبين العالم المحسوس من جهة ثانية ، بطَرْحه مثال الدوائر (٣) . حيث نلحظ أنّ الواحد هو المركز الذي تشعّ منه دائرةٌ مضيئة تحيط به ، وحول هذه الدائرة دائرة ثانية مُنيرة تنبع من النور الأول ، وحول هاتين الدائرتين ثمّة دائرة ثالثة مُظْلمة ، غير أنّها تستمدّ النور من مصدر خارج عنها ، وهو الدائرة الثانية .

إنّ هذا المثال يؤكّد أنّ الواحد (أو الإله) هو القطب الذي تتمحور حوله الدوائر أو الموجودات الأخرى ، أو هو مركز الفيض الذي تستمدّ منه الموجودات المعقولة والمحسوسة وجودها .

إنّ أقرب الدوائر أو الموجودات إلى الواحد هو العقل الذي يمثّله أفلوطين بدائرة مضيئة ، وهي مضيئة لأنها تستمدّ الضوء بشكل مباشر ومن دون وسيط ، من المركز الفيضي أو الواحد ، أما النفس فهي الدائرة الثانية ، وهي دائرة منيرة غير مضيئة ، وذلك أنّها تتلقّى النور بوساطة العقل أو الدائرة الأولى . فهي إذاً دون العقل ، ولكنها فوق المادة أو الدائرة الثالثة المظلمة . إنّها مظلمة لأنها مادة ، على عكس الموجودات العقلية المفارقة للمادة بالضرورة ، ولأنّها أيضاً بعيدة من المركز الفيضي . وهذه لا ترتبط بالنور إلا من خلال العلاقة بالنفس أو الدائرة الثانية ، فيكون نورها من مصدر عقلي مستقل أو خارج عنها .

فالواحد ، إذاً ، يفيض ، فيتكوّن العقل الذي يفيض ، فتتكوّن النفس التي تفيض هي الأخرى ، فتتكوّن المادة . وعند المادة يستنفد الفيض إمكانيته ، فلا يترتّب على المادة أيّ فيض أو إبداع .

أما عن الصفات الإيجابية التي يتّصف بها الإله ، عند أفلوطين ، فهي « اللامتناهي في مقابل المتناهي ، والأول في مقابل ما بعده ، والواحد في مقابل الكثرة ، والمعقول في مقابل العقل » (٤) . وبما أنّ الإله هو اللامتناهي والأول والواحد والمعقول ، فانه يتّصف بالكمال المطلق ، مما يجعله غنياً عما سواه . وما الفيض عند أفلوطين إلا النتيجة الطبيعية للدرجة القصوى التي بلغها الكمال الإلهي(٥) . وعلى الرغم من أنّ أفلوطين يُسْهب في الحديث عن عالم المعقول ، فإنه شديد الاحتراز في حديثه عن الواحد الذي يرى أفلوطين أنّ تحديده بالنّفي هو الأكثر تحديداً له . فهو لا يشتاق ولا يحتاج ولا يبحث ولا يرغب ولا يفكّر ولا يتحرّك ولا يُعاني ولا يتغيّر ولا يتجزّأ ولا يتركّب ...الخ.

إذ لو اتّصف بواحدة من تلك الصفات لكان ناقصاً أو كان وجوده مشروطاً بغيره أو كان غيره ذا أثرٍ فيه . وهذا ما يناقض الكمال الإلهي .

إنّ العقل الذي هو الموجود الثاني يتّصف ببعض الصفات التي للواحد ، بسبب قُرْبه منه . فهو واحد ولا متناهٍ ومفارقٌ للمادة أيضاً . إنه واحد ، لأنّ الإله الواحد لا يتولّد عنه إلا واحد ، ويمتنع أن تتولّد عنه الكثرة . وهو لا متناهٍ من منظور أنّ الفيض الإلهي لا ينقطع برهةً واحدة . فما دام الفيض قائماً — وهو قائمٌ سرمدياً بالضرورة — فانّ لا تناهي العقل قائم أيضاً . وبما أنّ العقل يتّصل مباشرةً ، من دون وسيط ، بالواحد المفارق للمادة بالضرورة ، فانّ مفارقة العقل للمادة أمرٌ تقتضيه طبيعة الدّفْق الأول للفيض الإلهي .

ويفترق العقل عن الواحد من حيث إنه ذو موضوع يتفكّر فيه . إنّه عقلٌ يعي معقولاً ، أي يمارس فعل التعقُّل ؛ مما يؤدي إلى أنه بحاجة إلى سواه — الإله — أي أنه ناقص بالنسبة إلى الواحد ؛ ومما يؤدي أيضاً إلى أنّ الأحديّة في العقل أحديّة غير مطلقة . إنّ أحديّة العقل تنطوي على ثنائية العقل والمعقول ، أي أنّ الكثرة قائمة في الوحدة . وهذه الكثرة تظهر أيضاً في المبادىء البذْرية التي تقترب من الصُّوَر أو المُثُل الأفلاطونية ، وهي موجودة في العقل بالقوة أو بالإمكان . تلك المبادىء التي سوف تنعكس كثرةً كثيرة في الموجود الثالث أو النفس . أو كما يقول أفلوطين « فالعقل يملك الموجودات ، والنفس الكُلّية تتلقّاها منه أزلاً ، وفي هذا الكون تكون حياتُها . » (٦) .

وبهذا يمكن القول إنّ للعقل « من ناحية الفكر ثلاث مقولات :

الفعل والحركة والتغيّر، وله من ناحية الوجود: الثبات وعدم الحدوث في الزمان » (٧).

وتأتي النفس في المرتبة الثالثة من حيث الوجود، فتتصل بالعقل اتصالاً مباشراً، وتتشوّق إلى الاتصال بالواحد بوساطة الثاني. ويعبّر عن ذلك أفلوطين بالقول « فَلْنَضع الخيرَ في المركز، والعقلَ في دائرة ثابتة، والنفسَ في دائرة متحرّكة يحرّكها الشوقُ. إذ إنّ العقل يمتلك الخير مباشرة ويفهمه، أما النفس فتشتاق إلى الخير الذي هو وراء الوجود » (٨).

إنّ ابتعاد النفس من الواحد يجعلها متكثّرة من جهتين: الأولى تكمن في أنّ النفس تَعْقِل معقولين اثنين وهما الواحد والعقل. وهذا ما يميّزها من العقل الذي يعقل معقولاً واحداً فحسب. والجهة الثانية تكمن في المبادىء البذرية والنفوس الجزئية التي تنطوي عليهما النفس الكلية، أو لنقل إنّها تنطوي على مبادىء الصُوَر أو الأشكال، وعلى نفوسها الجزئية في آن معاً. وهذا ما ليس قائماً في العقل الذي يمتلك أسس تلك الصُوَر فحسب.

إنّ ابتعاد النفس من الواحد يعني أنها الأكثر قرباً من المادة، والمحرّكُ الأساسي لهذا العالم مادةً وشكلاً ونفساً. وكأنّ النفس الكلية هي الخالق الفعلي لعالم الكون والفساد. فما يتنزّه الواحد والعقل عن الإتيان به، تقوم به النفس الكلية بشكل طبيعي وضروري، حتى تكتمل عملية الفيض، ولا تكتمل إلاّ بالخلوص إلى إبداع المادة. غير أنّ الوجود الحقيقيَ للنفس لا يرتبط بالمادة، بل يرتبط بالعقل المُوْصِل إلى الواحد.

يقول أفلوطين « هناك طبيعتان ، طبيعة معقولة وطبيعة محسوسة ومن الخير للنفس أن تكون في الطبيعة المعقولة ، ولكن من الضروري — وهذه طبيعتها — أن تُشارك في الوجود المحسوس » (٩). وفحوى تلك المشاركة هو الفيض ، فيض المحسوس من المعقول ، وفيض النفوس الجزئية من المعقول أو النفس الكلية . أي أنّها تقوم بعدّة وظائف في آنٍ معاً . فهي تفيض المادة من حيث هي هيولى ، وتفيض أشكالَ المادة أو الكائنات ، وتفيض نفوساً جزئية لتلك الأشكال ، إضافة إلى عنايتها بهذا الوجود المحسوس أو بهذا العالم . وبذلك فانّ النفس الكلية تّتصف ، من ناحية الفكر ، بالفعل والحركة والحياة ، وتتّصف ، من ناحية الوجود : بالثبات وعدم الحدوث في الزمان (١٠) .

وبوصول الفيض الإلهي إلى النفس ، يكون قد استنفد إمكانيته من حيث إنتاج المعقولات ، ليتحوّل إلى إنتاج المحسوسات التي يُعَدُّ وجودها وجوداً زائفاً وغير حقيقي . إنّها عَدَمٌ ، لأنها لا ارتباط لها بالمعقول . وهذا ما يسوّغ موقف أفلوطين الأخلاقي من المادة التي اعتبرها شرّاً محضاً ، من منظور أنّ العدم هو الشرُّ بالضرورة . أي أنّ لأفلوطين موقفين من المادة ، موقفاً أنطولوجياً ، يتحدّد بانعدام المعقول في المحسوس ، وموقفاً أخلاقياً يرى في المادة ابتذالاً وزَيفاً وخيانةً لعالم المعقول الذي فاضت منه .

ولكي يتلافى أفلوطين الإشكال الذي قد يُوقِــع نظريته في التناقض : إذ كيف تكون المادة التي هي مُتابِعةٌ لفيض الخير الأول شرّاً ، وكيف يفيض الشرُّ من الخير ؟ .

نقول : لكي يتلافى أفلوطين هذا الإشكال ذهب إلى أنّ « الإرادة الإلهية ليست علّة هذه الشرور قطّ . وكلُّ ما يأتي من الأعلى إنما هو نتيجةُ ضرورةٍ طبيعية تجعل الأشياء في صلةٍ بعضها ببعض تبعاً لنتائج الحياة الكونية . ثم إنّ الموجودات تُضيف كثيراً من ذاتها إلى ما يأتيها من أعلى . . . . فقد تتلقّى الذات أثراً وتَنْفعِل على نحو مختلف عمّا تلقّتْه ، فلا تستطيع التحكُّم في الهيئة التي نالتْها » . (١١) وبهذا يكون أفلوطين قد سوّغ موقفه الأخلاقي من المادة . إذ إنّها مصدر الشرّ والمسؤولة عنه ، لا الواحد ولا العقل ولا النفس . إنها هي التي تُحوِّل الخير الفائض إليها ، إلى شرّ .

غير أنّ المحسوسات ليست محكومة بالشرّ على نحو مطلق ، فيمكن لها أن تتّصل بالخير ، لتتّصف به ، وذلك من خلال اتصال النفوس الجزئية بالنفس الكلية . ولا يكون ذلك إلاّ بتخلُّص النفوس الجزئية من الأبدان ، فتعود كما كانت من قبل أجِنّة في النفس الكلية . إنّ « أجمل ما في المحسوسات هو إبانتُها عن خير ما في المعقولات وعن قُدْرتها وخيريّتها » . (١٢) .

وبسبب من نظرية الفيض ، فانّ أفلوطين يذهب إلى القول بوحدة الوجود . فكلُّ ما في الكون مرتبط بعضُه ببعض ، ولا وجود لجزءٍ معزول عن الآخر أو معزول عن الكلّ .

« هذا الكون كائنٌ حيٌّ واحد يشتمل في ذاته على كلّ حياة ، وله نفس واحدة تسري في كلّ أجزائه . . . إذن فهذا الكون كلٌّ متعاطفٌ مع ذاته » (١٣) . ويقول أفلوطين أيضاً : « ليس في وسْع

كلّ موجود أن يعيش وكأنّه منعزل . فمادام كلّ موجود جزءاً ، فليست غايته في ذاته ، وإنما في الكلّ الذي هو جزء منه . وما دامت أجزاء الكون مختلفة ، فهي لا تملك دائماً شروط حياتها الخاصّة » (١٤) .

نخلص إلى أنّ الفيض ، بشكله الغربي ، فيض ثلاثيّ الأقانيم ، يبدأ بالواحد وينتهي في النفس الكلية التي يترتّب على فيضها إبداع المادة أو العالم المحسوس . وهو فيض سرمدي ، لم يبدأ في زمن ، ولا ينتهي في زمن أيضاً . أو كما يقول أفلوطين إنّ العقل « يملأ كلّ شيء جمالاً ونظاماً بتوسّط النفس . فهو موجود خالد له وسيط خالد (أي النفس — المؤلف) يظلّ موجوداً أبداً في فعل لا ينتهي » (١٥) . ويترتّب على ذلك أنّ المادة موجودة سرمدياً أيضاً . فبما أن الفيض نتيجة للكمال الإلهي الذي لم يكن وكان ، والذي لا يعتوره نقص أو تطوّر أو توقّف ، فمن البدهي أن تكون المادة سرمدية غير فانية . إنّ ما يفنى هو شكل المادة لا المادة . وهذا ما يؤدي إلى أنّ الخلق من العدم أمرٌ غير وارد في نظرية الفيض بعامة ، وما يؤدي أيضاً إلى أنّ القصدية في الخلق أو الإبداع أمرٌ هو الآخر غير وارد . إذ إنّ الإبداع الذي هو نتيجة الفيض مرتبط بالكمال الإلهي لا بالقصد الإلهي ، علاوةً على أنّ الواحد لا يقصد إلى شيء . فلو قصد شيئاً ، لكان محتاجاً إليه ، أي لكان ناقصاً بالنسبة إلى مقصوده . وهذا يتناقض مع صفة الكمال في الواحد .

الشكل الشرقي للنظرية :

أمّا الشكل الشرقي لنظرية الفيض ، فقد ظهر عند الصابئة الذين

عَرَضَ معتقدَهم صاحبُ الملل والنِّحل عرضاً وافياً (١٦) . ومن المعروف أنّ الرازي الطبيب كان واحداً من المتأثرين بهم والقائلين بمقالتهم . (١٧) .

ينقسم الوجود ، عند الصابئة ، إلى وجودين اثنين : وجود روحاني ، وآخر جسماني . ويتّصف الوجود الروحاني بأنّه نورانيٌّ علْوي لطيف ، ويتّصف الوجود الجسماني بكونه ظلمانياً سُفْلياً كثيفاً (١٨) .

ويكمن منطلق هذا التقسيم الوجودي في المادة التي يعدُّها الصابئة عدماً أو أصلاً للشرّ . فكل ما دخلته المادة أو بُنِيَ عليها هو فاسدٌ بالضرورة ، أو هو واقعٌ تحت الكون والفساد (أي النشوء والتلاشي) . وبذلك فإنّ شرَف الروحانيات يتأتّى من انعدام المادة في صورتها ، أو كما تقول الصابئة « الروحانيات غير مركبة من المادة والصورة . بل هي صور مجرّدة ، والصورة لها طبيعة وجودية . وإذا بحثنا عن أسباب الخير ، والصّلاح ، والحِكْمة ، والعلم ، لم نجد لها سبباً سوى الصورة ، وهي منبع الخير » (١٩) .

أما الجسمانيات فإنّها ، كما تقول الصابئة : « مركّبة من مادة وصورة . المادة لها طبيعة عدمية . وإذا بحثنا عن أسباب الشرّ والفساد ، والسَّفَه والجهل ، لم نجد لها سبباً سوى المادة والعدم ، وهما منبعا الشرّ . » (١٩) .

فالمادة ، إذاً ، هي الفاصل بين وجودين متناقضين : وجود كلّه نورٌ وخيْرٌ وعلم ، ووجود كلّه ظُلْمة وشرّ وجهل .

أما السبب المُوْجِد لكل من الروحانيات والجسمانيات ، فهو عملية الفيض التي لا تختلف آليتها عن طرح أفلوطين لها . وإن تكن تختلف من حيث مراتب الفيض ومراحله . ففي حين يتحدّث أفلوطين عن موجودات عقلية ثلاثة ، تتحدّث الصائبة عن موجودات روحية عشرة . وهي الباري والعقل والنفس والروحانيات السبعة .

يبدأ الفيض بالباري أوالواحد الذي يفيض فيتكوّن العقل . أي « أنّ الواحد حقاً لا يصدر عنه إلا الواحد » (٢٠) وهذا الواحد ، أو العقل ، جوهر مجرّد ، بالضرورة ، من المادة ، وهو غير « مُتَحيِّز ، ولا حالٌ في المتحيّز ، ولا يكون وجوده منه على سبيل الاختيار بل على سبيل الإيجاب بالذات ، كما أنّ فيضان النور عن قُرْص الشمس ، والضوء عن السراج ، والإحراق عن النار ليس بالقصد والاختيار ، بل بالإيجاب ، فكذلك فيضان هذا الجوهر من الله تعالى » (٢٠) .

إنّ هذا الجوهر المجرّد غير المتحيِّز يفيض جوهراً مجرّداً غير متحيِّز أيضاً ، وهو النفس . وعلى الرغم من أنه ليس بين أيدينا ما يدل على أنّ النفس هي التي تفيض على الروحانيات السبعة ، فإنّ منطق نظرية الفيض يسمح لنا بأن نذهب إلى أنّ النفس هي التي تفيض الروحانيَّ الأولَ الذي يفيض ، فيتكوّن الروحاني الثاني ، وهكذا إلى الروحاني السابع الذي يفيض ، فتتكوّن الهيولى التي « تَقْبل الصورَ من واهب الصورَ » (٢١) . وما نذهب إليه ، هنا ، لا يدعمه منطق نظرية الفيض فحسب ، بل تدعمه أيضاً نظرية الفيض الفارابية التي سوف نعرض لها بعد قليل .

تُعد الروحانيات السبعة ذات أهمية خاصة ، عند الصابئة . إذ إنها تُعَد آلهة صغرى — إنْ صحَّ التعبير — عندهم . فهي المعبودة المباشرة التي بها يمكن أن يتّصل بنو البشر بالباري أو الواحد . إنها « تقرّبهم زُلفى » إليه .

وتختلف الروحانيات ، أو الآلهة الصغرى ، عن الباري والعقل والنفس ، بأنّها مُتحيِّزة ، وحالّة في المُتحيِّز . فلكل منها حيِّز وهو أحد الكواكب السبعة السيّارة . أي أنّ الكواكب السبعة هي موطن الروحانيات السبعة . ولهذا السبب نجد الصابئة يعبدون الكواكب . إذ إنّها موطن آلهتهم الصّغرى . ولهذا السبب أيضاً نجدهم قد اهتمُّوا اهتماماً واضحاً بعِلْم الفلك . فهو العلم الوحيد الذي يقدم لهم معرفة دقيقة بمواقع آلهتهم وأوضاعها وأفعالها وحركاتها وتأثيراتها .

ويمكن الكلام على الروحانيات ، عند الصابئة ، من زاويتين : الأولى زاوية العلاقة بينها وبين الباري ، وهي علاقة تعبُّديّة . يتحدَّد بموجبها وجودُ الروحانيات . وكأنّ الروحانيات لم تُوجَد إلاّ من أجل التعبُّد ، فلا اختيار لها « إلاّ التوجُّه إلى وجه الله تعالى وطَلَب رضاه وامتثال أمره » (٢٢) ، وهي عاكفة على العبادة والطاعة ، ليلاً ونهاراً ، لا يلحقها كَلالٌ ولا سآمة ، ولا يُرْهقها مَلالٌ ولا ندامة (٢٣) وهذا ما يذكّرنا بطبيعة الملائكة في الدين الإسلامي * .

أما الزاوية الثانية فهي زاوية العلاقة بين الروحانيات والعالم الأرضي

* — وسوف يذهب السهروردي وابن عربي وابن الخطيب .. الخ ، إلى اعتبار الملائكة روحانيات مدبرة للأفلاك .

بيئة وكائناً حياً وظواهرَ مناخيةً وطبيعية . فنجد أنّ الروحانيات تقوم بالعناية بذلك العالم وتسيير أموره ، وقبل ذلك تقوم بالفيض على الموجودات السفلية . فالروحانيات هي مدبّرات الكواكب السبعة السيارة — إذ إنّ نِسبّتها إلى الكواكب كنِسبّة الروح إلى الجسد — ومنها مدبّرات الآثار العُلْوية الظاهرة في الجوّ ، ومنهامتوسّطات القوى السارية في جميع الموجودات ، ومنها مدبّرات الهدايةالشائعة في جميع الكائنات ، بحيث لا يبقى موجود يخلو من تدبيراتها وعنايتها . (٢٤) .

وبهذا فإنّ الروحانيات معبودة عابدة ، معبودة من البشر والكائنات الحيّة الأخرى ، وعابدة للباري الذي أوْجَدها بفيضه السرمدي .

ويفاضل الصابئة بين الروحانيات والجسمانيات من منظورَيْ العلم والعمل ، فيذهبون إلى أنّ علوم الروحانيات تتّصف بأنّها علوم كلْيّة فِعْلية فِطْرية ، أما علوم الجسمانيات فهي علوم جزئية انفعالية كَسْبية ، ومن حيث العمل فانّ المقصود به هو العبادة التي لا يَعْتَورها كلال أو سآمة ، بالنسبة إلى الروحانيات ، بخلاف الجسمانيات التي سرعان ما يعتورها الملل والتعب (٢٥) .

ولا بأس من الإشارة أخيراً إلى أنّ الصابئة ينفون إمكانية وجود الأنبياء ، مؤكّدين أنّ كلّ إنسان يمكنه الاتصال بالباري ، بوساطة الروحانيات ، إذا ماتخلّص من بدنيّته بالطقوس والعبادات والزهد بعالم الجسمانيات . ولقد استنكر الصابئة أن يتخيّرالباري واحداً من البشر ، دون غيره ، لتوصيل رسالته (٢٦) . وهذا ما سوف يكون له أثره الواضح في القائلين بنظرية الفيض من الفلاسفة والمتصوّفة المسلمين ، وإنْ اختلفت طريقة التعبير والمعالجة .

نخلص إلى أنّ الشكل الشرقي لنظرية الفيض يذهب إلى أنّ ثمّة وجودين : وجوداً روحانياً ، وآخر جسمانياً . وينقسم الوجود الروحاني إلى وجودين أيضاً : الأول منهما يتّصف بأنّه مجرّد من المادة ، وغير متحيّز ، ولا حالّ في المتحيّز . وهو يضمّ الباري والعقل والنفس : أما الثاني منهما فيتصف بأنه متحيز ، وحالّ في المتحيز ، غير أنه مجرّد من المادة . إنّه وجود صوَري فحسب . ويضمّ هذا الوجود كُلّاً من الروحانيات السبعة الحالّة في الكواكب السبعة . أما المفْصل الذي يربط بين الوجود الروحاني والوجود الجسماني فهو الهيولى التي تتقبّل الصُّوَر من واهب الصور ، أي الباري . أو لنقل إنّ الهيولى هي التي تُغذّي الصُّور بالمادة ، فيتشكّل الوجود الجسماني المظْلِم الفاسد .

بعد هذا العرض الموجز لشكْلَيْ نظرية الفيض ، الغربي والشرقي ، نأتي إلى الأشكال التي أخذتْها نظرية الفيض ، على أيدي الفلاسفة والمتصوّفة العرب المسلمين ، مشيرين إلى أنّ لذينك الشكلين أثراً في تلك الأشكال ، نتوضّحه في حينه .

على الرغم من أنّ هذه النظرية ، بشكلَيْها الغربي والشرقي ، قد دخلت إلى الثقافة العربية — الإسلامية ، عَبْر الترجمات ، في القرن التاسع الميلادي (الثالث الهجري) ، فإنها لم تخضع « للأَسْلمة » إلا في القرن التالي ، حين أقام الفارابي منظومته الفلسفية على تلك النظرية . غير أنّ طلائع تلك « الأسلمة » يمكن أن نجدها عند فيلسوف العرب الكندي الذي كان قد أسهم في ترجمة « أثولوجيا أرسطاطاليس » ، وذلك من خلال مراجعته لترجمة عبد الله بن ناعمة الحمصي ، في القرن الهجري الثالث . وعلى الرغم من أنّ منظومة الكندي الفلسفية لا تنبني

أساساً على نظرية الفيض ، فإنها قد تأثّرت ، على هذ النحو أو ذاك ، ا بها . فيمكن التوكيد أنّ مفهوم الكندي عن تراتب الأشكال الوجودية المختلفة ، ومفهومه عن العلّة الفاعلة التي يرى فيها درجتين اثنتين : قريبة وبعيدة ، نجد أساساً لهما (أي للمفهومين) في نظرية الفيض . « فإذا كان الله العلّة الأولى البعيدة لكلّ شيء في الوجود ، والخالقة لكلّ شيء من عدم مطلق ، فإنّ الفلك يجسّد العلّة القريبة . . . فالفلك يُخلق كشيء أول ضمن عملية الخلق تلك التي تتأصّل في وجود العلّة الأولى الإلهية ، بعد ذلك تأتي الأجسام الأرضية في التراتب ، هذه الأجسام التي تتأثّر بالفلك كعلّة قريبة » (٢٧) . وهذا ما يؤكّد أنّ الكندي كانت له المحاولة الأولى في « أسلمة » نظرية الفيض ، وان تكن محاولة جزئية وغير فاعلة .

أمّا بالنسبـة إلى الرازي الطبيب ، وهو من الذين عاشوا في القرن الثالث الهجري أيضاً ، فإنّ ما قال به ، لا يعدو أن يكون ترجمة لمُعتَقد الصابئة ، في الموجودات الروحانية والموجودات الجسمانية . وهذا ما يجعلنا نتجاوز الحديث عنه . إذ إنه لم يكن مَعْنياً بفعل « الأسلمة » ، كما أنّ ما سلف من حديث عن الصابئة يكاد ينطبق على ما قال به .

* **النظرية والفارابي :**

إنّ منظومة الفارابي الفلسفية هي المنظومة المتكاملة الأولى التي انبَنت أساساً على نظرية الفيض ، والتي طرحت شكلاً جديداً لتلك النظرية . ولهذا فإننا لا نتمكّن من فهم مقولات الفارابي الفلسفية والاجتماعية والأيديولوجية ، من دون إضاءتها بنظرية الفيض . إنّ

فهمه للوجود وللكون وللمجتمع والإنسان ، ينهض أساساً من تلك النظرية التي لم يكن الفارابي ناسخاً أو مترجماً لها . بل كان مبدعاً وموظّفاً إياها في طرحه المعرفي والأيديولوجي . ونودّ الإشارة ، في هذا المجال ، إلى أنّ الفارابي في « أسْلَمَتِه » لنظرية الفيض لم يكن يقوم بعملية توفيق بين بنيتين معرفيّتين مُغْلَقتين ، وهما الدين الإسلامي بجوهره النصّ القرآني ، ونظرية الفيض . بل كان يُؤَسْلِمُ نظرية ذات بنية مفتوحة بفَهْمٍ ذي بنية تأويلية مفتوحة للنصّ القرآني .

يصف الفارابي الموجودَ الأول بأنّه « السبب الأول لوجود سائر الموجودات كلّها » (٢٨) ، فَمِنْهُ فاض الوجود ، وبه يستمرّ ، من دون أن تكون به حاجة إلى ذلك الفيض ، أو أن يكون معلولاً لغيره . بل هو علّة كلّ موجود ، وهو « أزليّ دائم الوجود بجوهره وذاته من غير أن يكون به حاجة في أن يكون أزلياً إلى شيء آخر يمدّ بقاءه بل هو بجوهره كافٍ في بقائه ودوام وجوده . » (٢٨) . كما أنّه « ليس بمادةٍ ولا قوامُه في مادة ولا في موضوع أصلاً . بل وجودُه خُلُوٌّ من كلّ مادة ومن كلّ موضوع ولا أيضاً له صورةٌ » (٢٩) . إذ إنّ خلوّه من المادة يعني بالضرورة خلوّه من الصورة . فالصورة لا توجَد ، عند الفارابي ، إلاّ في مادة . هذا من جانب ، ومن جانب آخر . فلو كان له صورة ومادة ، لكانت ذاته مؤتلفة منهما ؛ مما يؤدي إلى أن يكون مركّباً ، وأن يكون له سببٌ في وجوده ، وهو التركيب ، تركيب الصورة والمادة . وهذا مُحالٌ في واجب الوجود

الذي لا سبب في وجوده ، وليس له غرض أو غاية من وجوده . وبهذا فهو « بريءٌ من جميع أنحاء النقص » (٣٠) . لا يعتريه العدم من أي نَحْوٍ من الأنحاء . إذ إنّ العدم من صفات عالم ما تحت القمر أو عالم المادة الذي هو نهاية الفيض الإلهي . وبما أنّ السبب الأول واحد من كلّ جهاته ، فإنّ العقل والعاقل والمعقول فيه معنى واحد . إنّه « عقل بالفعل وهو أيضاً معقول بجوهره فإنّ المانع أيضاً للشيء من أن يكون بالفعل معقولاً هو المادة ، وهو معقول من جهة ما هو عقل»(٣١) . فلا تجزُّؤ في واجب الوجود أو السبب الأول ، وذلك على الرغم من قول الفارابي بتلك الثلاثية . إنّها ثلاثية ذات معنى واحد ، أو كما يؤكّد الفارابي إنّ العقل والعاقل والمعقول فيه معنى واحد .

وبهذا فانّ واجب الوجود يتّصف بأنّه الأول والواحد والتامُّ والكامل والأزليُّ ، من كل الوجوه . ولكن كيف تفيض منه سائر الموجودات ؟ .

يرى الفارابي أنّه « متى وُجِدَ الأول الوجودُ الذي هو ، لَزِمَ ضرورةً أن يوجَد عنه سائر الموجودات » (٣٢) . أي أنّ فيضان الموجودات من وجوده نتيجة طبيعية وضرورية من نتائج الكمال الإلهي ، مع التوكيد أنّ وجود واجب الوجود ليس مشروطاً بذلك الفيض أو بتلك الموجودات (٣٣) .

إنّ واجب الوجود يفيض ، فينجم عنه ممكن الوجود الذي هو سائر الموجودات الأخرى . سواء أكانت الموجودات المفارقة للمادة ، أم كانت الموجودات المادية .و« الموجودات كثيرة ، وهي مع كثْرتها

متفاضلة . وجوهره جوهر يفيض منه كلُّ وجود (كيف كان ذلك الوجود) كان كاملاً أو ناقصاً » (٣٤) . ويدهيٌّ أن تكون سيرورة الفيض من الأعلى إلى الأدنى ، فالأكثر دُنوّاً ، إلى أن تنقطع الموجودات بانقطاع الفيض الإلهي . غير أنّ هذه السيرورة الفيضية لا تعني أنّ « جُوْدَ » الأول يخصُّ هذا دون ذاك . فَجُوْدُه في « جوهره ويترتّب عنه الموجودات ويتحصّل لكلّ موجود قِسْطُه من الوجود بحسب رُتْبته عنه (أي الأول — المؤلف) فهوعَدْلٌ وعدالتُه في جوهره .»(٣٤)

أما بالنسبة إلى مراتب الفيض ، فتكون على النحو التالي : حيث « يفيض من الأول وجودُ الثاني . فهذا الثاني هو أيضاً جوهرٌ غير متجسّم أصلاً ولاهوفي مادة . فهو يعقل ذاته ويعقل الأول ، وليس ما يعقل من ذاته هو شيء غير ذاته . فبما يعقل من الأول يلزم عنه وجودٌ ثالث ، وبما هو متجوهر بذاته التي تخصُّه يلزم عنه وجود السماء الأولى . والثالث أيضاً وجودُه لا في مادة وهو بجوهره عقلٌ . وهو يعقل ذاته ويعقل الأولَ . فبما يتجوهر به من ذاته التي تخصُّه يلزم عنه وجودُ كُرةِ الكواكب الثابتة ، وبما يعقله من الأول يلزم عنه وجودٌ رابع . . . » (٣٥) . وهكذا تستمرُّ عملية الفيض الثنائية إلى العقل الحادي عشر . فكلُّ عقلٍ ينجم عنه وجودان : وجودٌ عقليٌّ مفارِقٌ ، ووجود جِرْمي أو مادي . فبما يَتَعْقّلِ العقلُ الموْجودَ الأولَ ينجم عنه عقلٌ مفارق آخر ، وبما يعقل ذاتَه الخاصّة به ، المستقلةَ عن الأول ينجم عنه الجِرْمُ السماوي . وبذلك يتحصّل مع الفارابي ، بعد كُرة الكواكب الثابتة والسماء الأولى ، كواكبُ مُتَراتبة على النحو التالي : كُرة زُحل ، ثمّ كُرة المُشتري ، ثمّ كُرة المرّيخ ، ثمّ كُرة الشمس ، ثمّ كُرة الزُهْرة ، ثمّ كُرة عُطارد ، ثمّ كُرة القمر . وهي الكواكب

أو الروحانيات السبعة التي كان الصابئة يتعبّدونها . أما العقل الحادي عشر الذي هو أيضاً ليس وجودُه في مادة ، فلا ينجم عنه وجود جِرْمي سماوي . بل وجودٌ مادي أرضي . ف « عنده ينتهي الوجودُ الذي لا يحتاج ما يوجِد ذلك الوجودَ إلى مادة وموضوع أصلاً ، وهي الأشياء المفارقة التي هي في جواهرها عقولٌ ومعقولات . وعند كُرة القمر تنتهي الأجسام السماوية » (٣٦) .

وهكذا يتحصّل ، لدى الفارابي ، أحد عشر عقلاً ، بما فيها العقل الأول . أما إذا عَدَدْنا العقولَ الفائضة من الأول ، فهي عشرة فحسب . وإذا كان الأول عقلاً مفارقاً لا يلزم عنه وجودٌ جِرْمي . بل يلزم عنه وجودٌ عقلي مفارق فحسب ، فإنّ العقول العشرة الأخرى ، على الرغم من كونها عقولاً مفارقة ، يلزم عنها وجود جرمي ، علاوة على الوجود العقلي المفارق . إنّ عَقْلها لِذاتها ينجم عنه بالضرورة وجود مادي . سواء أكان ذلك بما يخصُّ العقول التسعة التالية للأول ، التي ينجم عنها وجود جرمي سماوي ، أم كان فيما يخصُّ العقلَ العاشر أو الفعّال الذي ينجم عنه وجود مادي أرضي ، تكون منه الأجسام الأرضية .

إنّ العقل الفعّال هو الموكّل المباشر بعالم الكون والفساد . حيث يفيض ، فتتشكّل الهيولى أو المادة الأولى المشتركة . لتبدأ ، من ثَمَّ ، عملية فيضٍ جديدة ، فَحْواها الاختلاط ، اختلاط العناصر ، وليس التعقّلَ ، كما لاحظنا في عملية الفيض الأُولى . أي أنّ ثمّة فيضاً *

* – لابد من الإشارة إلى أن الفارابي لا يتحدث عن حركتين للفيض هابطة وصاعدة . بل يتحدث عن الفيض الإلهي فحسب . وما ذهبنا إليه ، في ذلك ، مستمد من البنية العامة لما طرحه الفارابي في هذا المجال .

هابطاً يبدأ بالأوّل ، وينتهي بالعقل الفعّال ، وفَحْواه التعقّل . وثمّة فيضٌ صاعد يبدأ بالمادة المشتركة ، وينتهي بالإنسان ، وفحواه الاختلاط . وسيرورة الفيض الصاعد تتمّ بأن يفيض العقلُ الفعّالُ ، فتكون المادةُ الأولى المشتركة التي هي الأخسّ بين الموجودات « والأفضل منها الأَسْطَقْسات ثمّ المعدنية ثمّ النبات ثمّ الحيوان غير الناطق ثمّ الحيوان الناطق ، وليس بعد الحيوان الناطق أفضلُ منه » (٣٧) . بمعنى أنّ أول ما يوجَد ، بعد المادة الأولى المشتركة ، هو الأسطقسات أو العناصر الأربعة (الماء والهواء والنار والتراب) التي تدخل في اختلاطات كثيرة ، فينجم عنها سائرُ الموجودات الأرضية . وبحسب طبيعة التعقيد والتركيب في اختلاط العناصر يكون الموجود بعيداً أو قريباً من العناصر الأربعة والمادة الأولى المشتركة . ف « المعدنيات تَحْدث باختلاط أقرب إلى الأسطقسات وأقلّ تركيباً ويكون بُعْدها عن الأسطقسات برُتَب أقلّ . ويَحْدث النباتُ باختلاط أكثر منها تركيباً وأبْعد عن الأسطقسات برُتَب أكثر . والحيوان غير الناطق يحدث باختلاط أكثر تركيباً من النبات . والإنسان وحده هو الذي يحدث عن الاختلاط الأخير . » (٣٨) .

وبهذا فإنّ الإنسان هو الغاية القُصْلى التي يصل إليها الفيض الصاعد أو اختلاط العناصر ، تماماً كما أنّ العقل هو غاية الفيض الهابط . وبما أنّ الإنسان هو الأوحد ، من الموجودات الأرضية ، الذي يمكنه الاتّصال بالعقل الفعّال ، فمن البدهي أن يكون صلةَ الوصل بين حركتَيْ الفيض الصاعدة والهابطة * . إن الإنسان هو الوحيد القادر على إكمال دورة

* - راجع الشكل ، في آخر الفصل .

الفيض . حيث يتمكّن ، بقوته الناطقة ، من الاتّصال بالعقل الفعّال . غير أنه لا يمكنه ذلك ، إلا إذا تخلّص من ماديته ، بأن يكون عقلاً بالفعل . والتخلُّص من المادية لا يعني ، بالضرورة ، مفارقة النفس لسجن الجسد ، كما عند أفلوطين . بل قد يعني التخلُّص من الشهوات التي تقيِّد عقل الإنسان أو تمنعه من التفتُّح العقلي ، بحيث يعيش منفعلاً لا فاعلاً (والعضو الرئيس ، عند الفارابي ، هو أنموذج ذلك التخلُّص) .

إنّ الفارابي ، في هذا الفهم لنظرية الفيض ، يفترق افتراقاً ملموساً عن أفلوطين الذي اتخذ موقفاً أخلاقياً ، بسبب موقفه الأنطولوجي ، من المادة أو العالم المحسوس . على حين أنّ الفارابي لم يتّخذ ذلك الموقفَ الأخلاقي من المادة (٣٩) . كما أنّه لم يذهب ، كما ذهب أفلوطين ، إلى أنّ ثمّة مبادىء بذرية أو مُثُلاً عُلْيا أو صُوراً موجودة بالقوة في الأعلى ، وأنّ الأشكال المادية مجرَّد تحقيق بالفعل لما هو موجود سابقاً بالقوة . بل إنّ الفارابي يذهب إلى أنّ الصورة لا توجَد بمعزل عن المادة أو قَبْلها . بل توجَد بالمادة وفيها . ولهذا فإنّ الفارابي يؤكِّد أنّ الصُّور المادية إنما هي نتيجةُ طبيعةٍ معينة في اختلاط العناصر . أي أنّ مبادىء الموجودات الحيّة لا تكمن في الأعلى . بل في المادة نفسها .

إنّ انطلاق الفارابي من تلازُم الصورة والمادة هو الذي دفعه ، كما نرى ، إلى القول بأنّ العقل المفارق ينجم عنه ، بما يعقل من ذاته ، وجودٌ جرمي . وكأن المادة كامنة بالقوة في ذات العقل المفارق ، فإذا ما عقَل ذاتَه فاض مادةً جِرْمية مُتشكّلة ، وهي الكواكب . أي أنّ الكوكب يوجَد مادةً وصورةً حين يعقل العقلُ المفارق ذاتَه . مما يعني أنّ

المادة قد وُجِدت بالقوة ، منذ أن بدأ الفيض الإلهي الأول . وذلك بأن لزم عنه وجودٌ عقلي مفارق يحتوي المادة ، في ذاته ، بالقوة ، فما يكاد يَعْقِل ذاتَه ، حتى تكون المادة موجودة بالفعل ، من خلال السماء الأُولى ، وهكذا بالنسبة إلى العقول المفارقة الأخرى . وبما أنّ الأمر كذلك ، فإنّ المادة باقية ما بقيَ العقل المفارق ، أو الأصحّ ، ما بقيَ السبب الأول . إذ إنّه دائم الفيض دوماً سرمدياً .

إنّ تميُّز فَهْم الفارابي لنظرية الفيض ، على هذا النحو ، يكمن في طرحه لفكرة التطوُّر العقلي والجرمي والمادي الأرضي . فالكون لم ينشأ دفعة واحدة . بل حدثت عدّة نقلات نوعية حتى تمّ نشوء الكون على ما هو عليه . إنّ أول نقلةٍ نوعية تمت في الانتقال الفيضي من الأول المفارق بالضرورة ، إلى الثاني المفارق أيضاً ، غير أنّه يحتوي بالقوة على المادة الجرمية ؛ وتتمثّل النقلة النوعية الثانية في الانتقال الفيضي مما هو عقلي مفارق إلى ماهوجِرْميٌّ ، وتتمثّل النقلة الثالثة في الانتقال من المادة الأولى المشتركة إلى الأسطقسات أو العناصر الأربعة . وتستمرُّ النقلات — الاختلاطات إلى أن يتكوّن الإنسان . وحتى على صعيد الإنسان فثمّة نقلة نوعية أيضاً ، تتمثّل في الانتقال مما هو مادي إلى ما هو عقلي ، وذلك بالاتّصال بالعقل الفعّال . وحين يتمُّ الإنسان ذلك يكون « العاقلُ والمعقولُ والعقلُ فيه شيئاً واحداً بعينه . . . وهذه الرُّتْبة إذا بلغها الإنسان كَمُلَتْ سعادتُه » (٤٠) . وما ذلك إلا لأنّه « يصير إلهياً بعد أن كان هيولانياً » (٤١) . ولا يتيسّر هذا إلا لنوعَيْنِ من البشر : الأنبياء والفلاسفة . حيث يتّصل الأنبياء بالعقل الفعّال من خلال القوة

المتخيّلة ، على حين يتّصل به الفلاسفة من خلال العقل المنفعل (٤٢) .
مع الإشارة إلى أنّ الفارابي يؤكّد أنّ ذلك متاح للبشر كافةً ، فيما إذا سعَوْا إليه . مما يعني أنّ النبوّة أو التفلسف ليس امتيازاً ربّانياً ، كما يرى الفارابي . بل إنّ كلّ إنسان يمكنه أن يكون نبيّاً أو فيلسوفاً ، وذلك بأن يستخدم قوّته المتخيّلة أو عقله المنفعل ، للاتّصال بالعقل الفعّال .

إنّ البنية العامة لمنظومة الفارابي الفلسفية تؤكّد أنّ ثمّة قُطْبَيْن أساسيين ، في هذا الوجود الواجب والممكن ، وهما الأول والإنسان . الأول هو قطْب الوجود العقلي الثابت فيما فوق القمر ، والإنسان هو قطْب الوجود المادي المتغيّر فيما تحت القمر . أما الموجودات العقلية المفارقة فليست سوى وسائط لاتّصال القطبين فيما بينهما . وبذلك نفهم أهمية وجود المدينة الفاضلة ، بالنسبة إلى الفارابي . حيث إنّه يراها المدينة الوحيدة اللائقة بالقطب الأرضي الذي هو الإنسان . أي أنّ تحقيق المدينة الفاضلة ، في الأرض ، يعني ، أوّلاً ، تكامُل الوجودَيْن العقلي والمادي ، ويعني ، ثانياً ، تحقيقَ الكمال الإنساني . وهذا لا يتمّ إلا بتكامل الوجود الاجتماعي الذي هو الحاضن الطبيعي للإنسان ، بحيث يكون كلُّ تصرُّف اجتماعي أو فردي يصبُّ في ذلك التكامل الاجتماعي (٤٣) . وفي هذا تكمن الوظيفة الأيديولوجية لنظرية الفيض الفارابية . فالفارابي الذي سعى إلى جَعْل مجتمع الأرض مثل « مجتمع » السماء ، فاضلاً وكاملاً ومتكاملاً ، كان يرى أنّ مجتمعه الذي يعيش فيه فاسدٌ وناقص ومتناقض . أو لنقلْ إنه كان يرى مجتمعه يتّسم بتلك السمات التي حدّد بها مضادّات المدينة الفاضلة . ولهذا فإنّ دعوته إلى

المدينة الفاضلة تعني بالضرورة دعوة إلى هدم مجتمعه المبنيّ على أسس فاسدة مُفْسدة ، كما يُفْهَم من سمات المدن المضادّة لمدينته الفاضلة .

إنّ الفساد ، في تلك الأسس ، ينهض ، أولاً ، من كونها لا ترتبط بالعقل ، ولا تتمحور حول السعادة الإنسانية التي من معانيها العدالةُ الاجتماعية القائمة على التكامل لا التناقض ، وعلى المصلحة الاجتماعية ، لا المصلحة الفردية . ولهذا يمكن التوكيد أنّ المجتمع الذي يدينه الفارابي هو مجتمع الفساد الاجتماعي والسياسي والفكري . إنّه ، بإيجاز ، المجتمع الذي يناقض « مجتمعَ » السماء ، والذي لا يكون امتداداً أو فيضاً طبيعياً للمجتمع العُلْوي السماوي القائم على التكامل ، وعلى محْورية الأول .

وإذا كان الإنسان ، عند الفارابي ، هو محور الوجود الاجتماعي فإنّ العضو الرئيس الذي يرى فيه الفارابي السبب الجوهري في جعل الإنسان محور ذلك الوجود ، هو النموذج المثالي الذي ينبغي أن يقود مجتمعَ الأرض ؛ تماماً كما أنّ الأول يقود « مجتمع » السماء بموجوداته العقلية والجرمية . ولهذا لا غرابة في أن يرى الفارابي في العضو الرئيس إنساناً إلهياً . مع الإشارة إلى أنّ ذلك المصطلح « الإنسان الإلهي » لا يؤدي إلى أنّ الفارابي يدعو إلى مجتمع ديني أو مجتمع يرتكز على الدين في نُظُمه الحقوقية والسياسية . بل إنّ الفارابي يدعو ، أساساً ، إلى مجتمع عقلي ، أو مجتمع يرتكز على العقل في نُظُمه وعلاقاته . فالفارابي ، بوصفه فيلسوف العقل (٤٤) ، يؤسّس مدينته الفاضلة على العقل ، في المقام الأول . وذلك في مرحلة تاريخية ، كان الوعي الديني فيها هو

الشكل المهيمن ، كما كانت الصراعات السياسية تأخذ فيه طابعاً دينياً مذهبياً حادّاً .

نصل إلى القول إنّ الفارابي في اتكائه على نظرية الفيض ، كان يتّكيء على منهج عقلي – ميتافيزيقي في فهم الذات الإلهية والكون والمجتمع . وهو في اتكائه عليها ، لم يكن مترجماً لها ، أو مستخدماً إياها كما ظهرت عند أفلوطين أو الصابئة . بل لقد أضاف إليها ، وحوّرها بما ينسجم ومنطقه العقلي وموقفه الأيديولوجي . وهذا ما ظهر ، بوضوح ، في المدينة الفاضلة : والعضو الرئيس ، والنبيّ ، والعناية الإلهية ، وتلازُم الصورة والمادة* ، والفيض الثنائي (أي فيض العقل عقلاً مفارقاً آخر ، وجرماً مادياً) ، وعدم اتخاذه موقفاً أخلاقياً سلبياً من المادة . . . الخ .

إنّ كلّ ذلك يميّز الفارابي ويجعله فيلسوف العقل الذي يدافع عن حق الإنسان في الوجود الكامل والفاضل . وذلك على عكس أفلوطين الذي كان فيلسوفاً مُنْسحباً من الحياة ، ومنتمياً إلى عالم المُثُل العلْوي المجرّد .

* **النظرية واخوان الصفا :**

في الوقت الذي كان فيه الفارابي يؤسّس لمشروعه الحضاري القائم على العقل ، كان أخوان الصفا يؤسّسون لمشروعهم الاجتماعي – السياسي القائم على الإمامة . ولقد حاول أخوان الصفا ، من أجل تأسيس ذلك

* – تنبغي الإشارة إلى أن الفارابي لم يلتزم التزاماً مطلقاً بهذه المقولة . بل كان يخرج عنها ، في بعض الأحيان .

المشروع ، أن يفيدوا ، على الصعيد المعرفي : من كلّ ما هو متاح بين أيديهم من علوم العصر . فكان أن جمعوا ، في جِراب واحد ، كُلا من علم الفلك والسحر والرياضيات الفيثاغورثية والفلسفة الأفلاطونية والأرسطية ونظرية الفيض وعلم النفس علاوة على النصّ القرآني والحديث النبوي . فجاءت منظومتهم الفكرية منظومة ديماغوجية تلفيقية تتلاءم والمشروع الذي يؤسّسون له . أو بتعبير آخر : لقد كان مشروعهم الاجتماعي — السياسي سبباً أساسياً في محاولتهم الفكرية التلفيقية تلك . إذ إنّ كلّ ما يخدم تحقيق ذلك المشروع تنبغي الإفادة منه ، حتى لو كان يؤدي إلى الخلل في البنية الفكرية . ولعلّ نظرية الفيض التي أخذوا بها ، وهي اهتمامنا في هذا المجال ، تؤكد تلك التلفيقية غير المنسجمة .

يقرِّر أخوان الصفا أنّ « الله تعالى أوّل شخصٍ اخترعه وأوْجَدَه — جوهراً شريفاً بسيطاً روحانياً — يُسمّى العقل الفعّال ، ثم أبدع بتوسُّط هذا الجوهر جوهراً آخر دونه في الشرف ، يقال له النفس الكلية ، ثم ابتدأ النفس الكلّية بتوسُّط العقل الفعّال فحرّكت الهيولى الأولى طولاً وعرضاً وعمقاً ، وكان منها الجسمُ المطلق ، ثم ركّب من الجسم عالم الأفلاك والكواكب والأركان الأربعة (أي الماء والهواء والنار والتراب — المؤلف) جميعاً ، ثم أدار الأفلاكَ حول الأركان واختلطت بعضُها ببعضٍ ، وكان منها المولّدات الكائنات من المعادن والنبات والحيوان » (٤٥) .

فالموجودات الروحانية ، بحسب ذلك ، خمسة وهي : الله تعالى

أو الباري ، والعقل الفعّال ، والنفس الكلية ، والهيولى الأُولى ، والجسم المطلق . وبذلك يختلف أخوان الصفا عن أفلوطين الذي يذهب إلى أنّ الموجودات العقلية العلوية ثلاثة فحسب ، وهي : الواحد والعقل والنفس الكلية .

إنّ ما هو لافتٌ للنظر ، في هذا التقسيم ، هو اعتبار اخوان الصفا للهيولى — ومن ثَمّ الجسم المطلق ، وهو الفلك المحيط — على أنها « جوهر روحاني » (٤٦) . و كأنّ ثمّة هيولى أولى روحانية ، وهيولى ثانية مادية .

إنّ الباري تعالى يفيض ، بشكلٍ طبيعي وغير قصدي ، فيكون العقلُ الفعّال الذي به يتواصل الفيض ، وبه تقوم النفس الكلية بالتأثير في الهيولى ، لتكون الموجوداتُ الجسية . مما يعني أنّ العقل الفعّال لا يتوقّف تأثيره عند إيجاده النفس الكلية . ولعلّ تسميته بالعقل الفعّال تكمن في هذا السبب الذي يجعله أشرف الموجودات وأفضلها بعد الباري تعالى (٤٧) . وبالإضافة إلى ذلك ، ففيه « صورُ جميعِ الأشياء » (٤٨) . التي سوف يكون لها وجودٌ روحاني أو وجود مادي .

ينطلق أخوان الصفا ، في تحديد الأفضلية في الموجودات ، من بدهية فحواها أنّ « الوجود متقدم على البقاء والبقاء متقدم على التمام والتمام متقدم على الكمال ، لأنّ كلّ كاملٍ تامٌ وكلّ تام باقٍ وكلّ باقٍ موجودٌ . وليس كل موجود باقياً ولا كل باق تاماً ولا كل تام كاملاً . وذلك أنّ الباري جلّت أسماؤه الذي هو علّة الموجودات ومبدعُها ومُبْقيها ومتمّمُها ومُكْمِلها ، أوّلُ فيضٍ فاضَ منه الوجودُ

ثمّ البقاء ثمّ التمام ثمّ الكمال » (٤٩) . وبالانطلاق من هذه البدهية العقلية ــ الميتافيزيقية ، رأى أخوان الصفا أنّ العقل الفعّال موجود وباق وتامّ وكامل ، وأنّ النفس الكلية موجودة وباقية وتامّة وغير كاملة ، وأنّ الهيولى الأولى موجودة وباقية فحسب ، أما الجسم * فهو موجود غير باق ولا تامّ ولا كامل (٥٠) .

وسيرورة الفيض ، عند أخوان الصفا ، تقتضي أن يحتفظ الفائض لنفسه بصفة واحدة ، ويفيض بقيةَ الصفات . ومن ذلك أنّ الباري تعالى حين يفيض ؛ يحتفظ بكونه العلّة الأولى ، ويُقدم صفاته الأخرى إلى العقل الفعّال ، وهي : الكمال والتمام والبقاء والوجود ، وكذا هي الحال بالنسبة إلى العقل الفعّال الذي يحتفظ بالكمال ، ويُقدّم إلى النفس الكلية التمام والبقاء والوجود ، أما النفس الكلية فتحتفظ بالتمام ، وتُقدم إلى الهيولى الأولى البقاء والوجود . أما الجسم فلا يحصل إلا على الوجود ، لأنّ الهيولى تكون قد احتفظت بالبقاء .

إنّ ذلك يعني أنّ الفيض الإلهي يستنفد صفةً من صفاته كلّما دخل مرحلة جديدة ؛ بحيث لا يقوى ، في آخر مراحله ، إلا على تقديم صفة الوجود للموجود الجسماني . كما أنّه يعني أنّ الصفة التي تمّ الاحتفاظ بها هي العلّة الموجبة للصفات الأخرى . فالعلّة الأولى الخاصّة بالباري تعالى هي العلّة الموجبة للكمال والتمام والبقاء والوجود . وكذا هي الحال بالنسبة إلى الكمال الذي هو العلّة الموجبة للتمام والبقاء والوجود ، وهكذا دواليك . (٥١) .

* – نذكر الجسم ، هنا ، بغض النظر عن كونه جسماً مطلقاً أو جرمياً أو عنصرياً (مركباً من العناصر الأربعة) .

وبهذا فانّ الأفضلية لا تكمن في تراتبية الوجود فحسب ، بل تكمن أيضاً في طبيعته . فالوجود ، في ذاته ، ليس تميّزاً ، على الرغم من أنه الأساس الأول لسائر الصفات . فالجسم ، مثلاً ، هو أقلّ الموجودات أفضلية . وما ذلك لأنّه آخرها في الوجود فحسب . بل لأنه أيضاً يتّصف بصفة واحدة من صفات الباري تعالى ، وهي الصفة التي لا تؤدي إلى تميُّز أو أفضلية . إذ إنّ الوجود هو الصفة الوحيدة المشتركة بين الموجودات ، بدءاً بالباري تعالى وانتهاء بالجسم . وهذا ما يجعل الجسم منضوياً تحت الكون والفساد أو النشوء والتلاشي . وذلك على عكس الموجودات الأخرى التي تشترك بصفة البقاء ، وهي مرتبة عُليا بالنسبة إلى مرتبة الوجود .

لقد أشرنا ، سابقاً ، إلى أنّ العقل الفعّال يتضمّن ، عند أخوان الصفا ، صُوَرَ جميع الأشياء ، مما يعني أنهم يذهبون ، كما يذهب أفلاطون وأفلوطين ، إلى أنّ ثمة مُثُلاً عليا أو مباديء بذرية عقلية تنتظر تَمَظْهُرَها بالمادة . وعملية التمظهر تلك موكولة ، عند أخوان الصفا ، إلى كل من النفس الكلية والهيولى الأولى . حيث إنّ النفس تتلقّى صورَ الأشياء من العقل الفعّال ، لتطرحها على الهيولى الأولى التي يقوم على عاتقها تغذية الصُّور بالمادة . فالنفس « بقوّتها الفعّالة تُتمّمُ الأجسام وتُكمّلها بما تنقش فيها من الصُّور والأشكال والهيئات والزينة والجمال بألوان الأصباغ » (٥٢) .

ولكن ثمّة ملاحظتان على هذا الطرح لنظرية الفيض . الملاحظة الأولى تقوم على أنّ أخوان الصفا يحدّدون الهيولى الأولى بكونها جوهراً روحانياً ،

ثمّ يقرّرون أنّ تلك الهيولى تغذّي صور الأشياء بالمادة . فمن أين جاءت المادة إلى الهيولى الأولى ، وهي الجوهر الروحاني ، ثمّ إذا كانت تلك الهيولى جوهراً روحانياً ، فما الذي يميّزها من النفس الكلية التي هي أيضاً « جوهرة روحانية » (٥٣) ، وكيف يتعاون جوهرّ ان روحانيّان على إيجاد الجسم ، من دون وسيط مادي ؟ .

وتكمن الملاحظة الثانية في أنه إذا كانت صور جميع الأشياء موجودةً في العقل الفعّال ، فما معنى الكلام على أنّ اختلاط الأركان أو العناصر الأربعة هو المؤدّي إلى المولّدات الثلاث (المعدن والنبات والحيوان) ، أو كما يقولون « فالمعادن أشرف تركيباً من الأركان (أي العناصر — المؤلف) ، والنبات أشرف تركيباً من المعادن ، والحيوان أشرف تركيباً من النبات . والإنسان أشرف تركيباً من جميع الحيوان . والناريّةُ عليه أغلب . وقد اجتمع في تركيب الإنسان جميع معاني الموجودات من البسائط (العناصر البسيطة — المؤلف) والمركّبات » (٥٤) .

فهل المقصود أنّ التركيب يتمّ بموجب الصورة الموجودة في العقل الفعّال : فتتألّف العناصر أو الأركان الأربعة تأليفاً ينسجم وتلك الصورة. فتكون سيرورةُ التأليف هي الأخرى موجودة في العقل الفعّال ؟ .

إنّنا نعتقد أنّ الأمر لا يعدو أن يكون توفيقاً بين أفلوطين والفارابي (وصابئة حرّان أيضاً) . على صعيد نظرية الفيض . غير أنه توفيق غير منسجم ، ومتناقضٌ أيضاً . إنّه توفيق بين جبْرية أفلوطين وحُريّة الفارابي . جبرية أفلوطين التي تقرّر أنّ المفيض لا يشارك في عملية الفيض إلا على نحو جبري وطبيعي وضروري . وهذا ما يجعل المفيض

منفعلاً لا فاعلاً في علاقته بسابقه الفائض . وذلك بدءاً بالعقل وانتهاء بالمادة التي ليس عليها إلا أن تتلقّى الصور من النفس . وحرية الفارابي التي تقرّر أن المفيض يشارك ، على نحو جوهري ، باستكمال عملية الفيض . حيث إن التعقّل أساس الفيض . فتعقّل العقلِ الثاني لذاته ينجم عنه جرم سماوي ، وتعقّله لذات الأوّل ينجم عنه عقلٌ مفارق آخر . أي أنّ الفيض فعل ذاتي إرادي يقوم به الفائض . وإن يكن الفارابي يقرّر أنّ الفيض صفة جوهرية في العقول المفارقة . بمعنى أنّ الفارابي استطاع ، بوصفه فيلسوف العقل ، أن يُدْخِل الحريةَ في الإطار الجبري العام لنظرية الفيض . ويكفي أن نتذكّر ، في هذا المجال ، عملية الاختلاط التي لا تتمّ بحسب مخطط عُلْوي ناجز ، كما يمكن أن نلاحظ عند أخوان الصفا الذين قالوا بجبرية أفلوطين أساساً ، وأرادوا الإيهام بأنهم يقولون بالحرية من خلال عملية الاختلاط أو التركيب .

إنّ المنطق التلفيقي الذي قامت عليه منظومة أخوان الصفا الفكرية ، قد أساء إلى تلك المنظومة جاعلاً إياها أمشاجاً مركّبة ، أكثر منها بنية متّسقة متماسكة . وهذا ما يبدو على صعيد نظرية الفيض واضحاً جلياً .

لقد ذكرنا أنّ أخوان الصفا يقولون بخمسة موجودات عُلْوية ، وهي الباري تعالى ، والعقل الفعّال ، والنفس الكلية ، والهيولى الأولى ، والجسم المطلق . غير أنّنا نراهم يقولون ، في جامعة الجامعة ، بستّة موجودات علوية ، وهي الموجودات السابقة مضافاً إليها الصورة النفسانية التي تأتي ترتيباً بين الهيولى الأولى والجسم المطلق (٥٥) . وفي موضع آخر ، من الكتاب نفسه ، نجد أنّ الفيض لا ينتهي بالجسم المطلق . بل

يستمرُّ لينبثق العالم بأسْره ، ويختصُّ بالأشخاص الإنسانية الفاضلة . مع إغفال للصورة النفسانية (٥٦) .

وفي موضع آخر أيضاً نقرأ قولهم « إنّ القمر ذو وجهين ، طرفٍ يستمدُّ ، وطرفٍ يمدُّ ، فيفيض بطرفه الأدنى على عالم الكون والفساد ، وهو متوسِّط بين ثمانية عوالم روحانية وثمانية جسمانية ، فيستمدُّ من العالم الروحاني ويفيض على العالم الجسماني . أمّا العوالم الروحانية فهي الأفلاك الثمانية العالية ، وأما العوالم الجسمانية فهي الأركان الأربعة ، والمتولّدات الثلاث والإنسان » (٥٧) .

إنّ هذا المقبوس ينسف كلّ ما مرَّ بنا سابقاً ! . فالعوالم الروحانية ليست خمسة أو ستة . بل هي عشرة ، إذا ما اعتبرنا العوالم الثمانية المذكورة سالفاً ، بالإضافة إلى الباري تعالى والقمر . ولكن ما هي تلك العوالم الثمانية ؟ . هل هي الكواكب الستة السيارة — من دون القمر — بالإضافة إلى الفلك المحيط الذي هو الجسم المطلق ، والهيولى الأولى (وربما تكون الصورة النفسانية بدلاً من تلك الهيولى !) ولكن أين العقل الفعّال والنفس الكلية ؟ .

وتبقى مشكلة العدد المتعادل (ثمانية عُلْوية وثمانية سُفْلية) . إذ إنّ أخوان الصفا في إفادتهم من الرياضيات الفيثاغورثية رأوا أن يكون القمر مركزاً لدائرة العالم الروحاني والعالم الجسماني . وبما أنّ العوالم الروحانية ثمانية ، فيجب أن تكون العوالم الجسمانية ثمانية أيضاً . فكان لديهم الأركان الأربعة والمتولدات الثلاث والإنسان . ولا ندري لماذا لم يقولوا المتولدات الأربع (لأنّ الإنسان متولّد أيضاً كما رأينا

سابقاً) أم أن الإنسان ، بحسب هذا المقبوس ، مخلوق وليس متولّداً من الاختلاط أو التركيب ؟ ! . وينبغي أن نشير ، هنا ، إلى أنّ أخوان الصفا قد أخرجوا الباري تعالى من تلك الحسْبة « ثمانية » لأنه واحد ، والواحد ، عندهم ، ليس عدداً بل هو أصْلُ العدد (٥٨) .

وما يزيد الأمر التباساً وتناقضاً ، هو ما يقولونه حول أنّ المفيض حجابُ الفائض . فـ « إنّ الجسم حجاب النفس ، والنفس حجاب العقل ، والعقل حجاب الأمر ، والأمر حجاب الكلمة ، والكلمة حجاب الباري » (٥٩) .

في هذا المقبوس ، تتعقّد المشكلة أكثر فأكثر . فالموجودات العلوية ، هنا ، سبعة — والعدد سبعة عندهم هو العدد الكامل — لا خمسة ولا ستة ولا عشرة ! . إنها الباري تعالى والأمر والكلمة والعقل والنفس والجسم المطلق . مما يعني أن العقل الفعّال هو الموجود العلوي الثالث بعد الأمر والكلمة ، ولم يعد الموجودَ الأوّلَ بعد الباري تعالى . هذا من جهة ، ومن جهة ثانيه ، أين الهيولى الاولى والصورة النفسانية والعوالم الروحانية ؟ ! . ثم ما معنى الكلام على الفيض الطبيعي وغير القصدي الذي مرّ بنا سابقاً ، أمام هذا التصنيف الجديد الذي يؤكّد أنّ الباري تعالى قد خلق العالم خلقاً ، وذلك بكلمة « كُنْ » . إنّ ثمة خلقاً مقصوداً إذاً ، وليس ثمة فيض طبيعي غير قصدي ، يقتضيه الكمال الإلهي ! .

إنّ هذه التلفيقية القائمة على التناقض ، لا يمكن أن نفهمها بمعزل عن الديماغوجية السياسية التي كان أخوان الصفا يستخدمونها لتحقيق مشروعهم الاجتماعي السياسي القائم على الإمامة . وهذا ما يتكامل وجَعْلَهم الاهتمامَ بالنفس لا بالعقل هو الاهتمام الأول . إذن — أي

الاهتمام ـ « الإعداد النفسي لأتباعهم حتى يصبحوا مستعدّين للتضحية بحياتهم في سبيل أهداف الحركة . لقد كانت « الروحانية » التي كرّسوها في رسائلهم . . . وسيلةً لا غاية . لقد جعلوا منها العنصر «المخدِّر» الذي جعل أتباعهم ينقادون لهم انقياداً أعمى ويواصلون الانقياد مهما طال الزمن ومهما تقلّبت الظروف . » (٦٠) .

* النظرية وابن سينا :

لم ينته القرن الهجري الرابع (العاشر الميلادي) الذي شهد فلسفة الفارابي وفكر أخوان الصفا ، إلا وكان ابن سينا قد برز بأبحاثه الفلسفية والطبية والفلكية والرياضية والنفسية . بانياً أبحاثه الفلسفية على ما طرحه الفارابي ، ومتأثراً برسائل أخوان الصفا ، على صعيد الاهتمام بالنفس .

يلتقط ابن سينا مفهوماً وَرَدَ عَرَضاً ، عند الفارابي ، وهو واجب الوجود . فيبني عليه تحديدَه للوجود بأنّ ثمّة واجب الوجود وممكن الوجود . يقول « إنّ الواجب الوجود هو الموجود الذي متى فُرِض غيرَ موجودٍ عَرَض منه مُحالٌ ، وإنّ الممكن الوجود هو الذي متى فُرِض غيرَ موجودٍ أو موجوداً لم يعرض منه مُحال » (٦١) . ويميِّز ابن سينا بين واجب الوجود بذاته وواجب الوجود بغيره . أما واجب الوجود بذاته فهو الحقّ أو الله ، وأما واجب الوجود بغيره ، فهو « ممكن الوجود بذاته لأنّ ما هو واجب الوجود بغيره فوجوبُ وجودِه تابعٌ لنسبةٍ ما وإضافة » (٦٢) . ونحن في هذا المجال ، لن نتوقّف عند صفات واجب الوجود ، كي لا نقع في التكرار المُمِلّ . إذ إنّ صفات واجب الوجود ، عند ابن سينا ، هي نفسها صفات الأول عند الفارابي ، دون إضافة أو تغيير .

يقرِّر ابن سينا أنَّ وجود العالم عن واجب الوجود هو وجود غير قصدي. إذ « لا يجوز أن يكون كونُ الكُلّ عنه على سبيل قَصْدٍ منه ، كقَصْدِنا لتكوين الكُلّ ولوجود الكُلّ ، فيكون قاصداً لأجل شيء غيره » (٦٣) . وهذا بالضرورة محال . فواجب الوجود لا يقصد ولا يهدف ولا يسعى إلى غرض أو غاية . وإنما الوجود « يوجَد عنه على سبيل لزومٍ لوجوده وتبعٍ لوجوده ، لا أنَّ وجوده لأجل وجودِ شيءٍ آخر ، وهو فاعلُ الكلّ . بمعنى أنه الموجود الذي يفيض عنه كلُّ وجودٍ . ووجودُه بذاته ومباينٌ لكلّ وجودٍ غيرَه » (٦٤) .

أما سيرورة ذلك الفيض ، فتتمُّ من خلال فيض ثلاثي — لا ثنائي كما لاحظنا عند الفارابي — فَحَوْاه تعقُّل العقلِ لواجب الوجود أو للأول ، وتعقُّله الذاته ، وبما هو ممكنُ الوجود بذاته « فتَحْتَ كلّ عقلٍ ثلاثةُ أشياء في الوجود . . . فيكون إذن العقلُ الأول يلزم عنه بما يعقل الأولَ وجودُ عقلٍ تحتَه ، وبما يعقل ذاتَه وجودُ صورةِ الفَلَك ، وكمالها وهي النفس ، وبطبيعة إمكان الوجود الحاصلةِ له المندرجةِ في تعقُّله الذاته وجودُ جِرْميةِ الفلك الأقصى المندرجة في جملة ذات الفلك الأقصى بنوعه » (٦٥) . وتتمُّ هذه الآلية الفيضية بدءاً بالعقل الأول وانتهاء بالعقل العاشر الذي هو العقل الفعّال . أي أنّ العقل ينجم عنه عقلٌ مفارق ، وصورةٌ ، ومادةٌ . أما العقل المفارق فبما يَعْقِل به واجبَ الوجود ، وأما الصورة فبما يعقل به ذاتَه ، وأما المادة فبما هو ممكنُ الوجود بذاته . وهذا يعني أنّ الوجود العقلي مرتبط بعلاقة العقل بواجب الوجود ، أما الوجودان الصُّوَري والمادي

فموتبطان بما يختص بذات العقل تعقلاً وإمكانية . « و كذا الحال في عقلٍ عقلٍ و فلكٍ وفلكٍ حتى ينتهي إلى العقل الفعّال الذي يدبّر أنفسنا » (٦٦) .

ويفاضل ابن سينا ، في هذا المجال ، بين الوجود العقلي والوجود الصوري والوجود المادي ، فيرى أنّ الوجود العقلي هو الأول في الأفضلية ، لأنه ناجمٌ عن علاقة العقل بواجب الوجود ، ويليه في الأفضلية الوجودُ الصوري ، لأنه ينجم عن علاقة العقل بذاته . أما الوجود المادي فهو الأخير . إذ إنه ينجم عن الإمكانية لا عن التعقّل بعكس الوجودين السابقَيْن . هذا من جهة ، ومن جهة ثانية فانّ الوجود المادي معلولٌ للوجود الصوري ، أو كما يقول ابن سينا « فإنّ كلّ صورة فهي علّة لأن يكون مادتُها بالفعل ، لأن المادة نفسها لاقوامَ لها » (٦٧) . مع الإشارة إلى أنّ الصورة هي النفس « والنفس متقدّمة على الجسم في المرتبة والكمال » (٦٨) .

ولا شكّ في أنّ التفاضل لا ينحصر بين أنواع ذلك الوجود . بل يمتدّ إلى أن يشمل العقولَ المفارقة في بُعْدها أو قُرْبها من واجب الوجود . فأقربُ العقول إليه هو الأفضل والأشرف ، و كذا هي الحال بالنسبة إلى الأجرام السماوية وصُوَرها أو أنفُسها .

و بما أنّ العقل الفعّال لا ينجم عنه عقلٌ آخر ، فانّ الفيض الإلهي يتوقّف عن إنتاج العقول المفارقة . فلا يمكن أن يذهب فيضُ العقول إلى « غير النهاية حتى يكون تحت كلّ عقلٍ مفارقٍ مفارقٌ » (٦٩) . تماماً كما لاحظنا عند الفارابي . أما سبب وجود الأسطقسات أو العناصر الأربعة فلا يعود إلى العقل الفعّال وحده. بل يعود أيضاً إلى الكُرات

السماوية . يقول ابن سينا « وإذا استوفت الكُرات السماوية عدَّدَها لَزِم عنها وجودُ الأسطقسات . وذلك لأنَّ الأجسام الأسطقسية كائنة فاسدة ، فيجب أن تكون مبادِئها القريبةُ أشياء تَقْبَل نوعاً من التغيُّر والحركة ، وأن لا يكون ما هو عقلٌ محض وحدَه سبباً لوجودها»(٧٠) . فثمة إذاً سببان : سببٌ بعيد وهو العقل الفعّال ، وسببٌ قريب وهو المادة التي هي الكواكب . وفي هذا يختلف ابن سينا عن الفارابي الذي يرى أنّ المادة المشتركة تفيض عن العقل الفعال . ونعتقد أنّ مصدر هذا الاختلاف يكمن في اهتمام ابن سينا بعلم الفلك * وبتأثُّره بأخوان الصفا الذين كانوا يرون أنّ لحركة الأفلاك أثراً طبيعياً واجتماعياً في العالم الأرضي .

إنّ ذلك الاختلاف قد أوقع ابن سينا في التناقض وعدم الاتساق . فقد مرّ بنا أنّ ابن سينا يؤكّد أن العقل ينجم عنه مادة جرمية بما هو ممكن الوجود بذاته . أي أنّ انبثاق الوجود المادي من العقل المفارق أمر يقتضيه فهمه لنظرية الفيض . فلماذا حين راح يتحدّث عن الأسطقسات ، وهي مادية ، رأى أنه لا يكون ما هو عقل محض وحده سبباً في وجود الأسطقسات ؟ .

أما عن وجود الكائنات الأرضية فلا يكاد ابن سينا يختلف عن الفارابي في طرحه للاختلاطات . حيث يقول« فأوّلُ الحوادث هي الآثار

---

* نشير ، هنا ، إلى أن الفارابي لا ينفي أثر دورة الأفلاك في الاختلاطات في العالم الأرضي . ولكن ثمة فرق بين أن يكون لها أثر في الاختلاطات ، وبين أن تكون سبباً قريباً في وجود الأسطقسات .

العلوية والجمادات المعدنية ثمّ إذا وقع امتزاجٌ أقرب إلى الاعتدال حدث النبات » (٧١) . وأيضاً « إذا امتزج العناصرُ امتزاجاً أكثر اعتدالاً تهيّأت لقبول النفس الحيوانية وذلك بعد أن تستوفي درجةَ النفس النباتية . والنفسُ الحيوانية كمالٌ أولُ لجسم طبيعي آلي من شأنه أن يحس ويتحرّك بالإرادة » (٧٢) . أما بالنسبة إلى الإنسان فانّه « إذا امتزجت العناصر امتزاجاً قريباً جداً من الاعتدال حدث الإنسان . وتجتمع فيه جميع القوى النباتية والحيوانية وتزداد نَفْساً تسمّى ناطقة » (٧٣) .

ومن الطريف ، في هذا المجال ، تعليل ابن سينا لوجود المعادن والنبات والحيوان . إذ يقول « غايةُ كمال العالم العائد أن يَحْدُث منه إنسان . وسائرُ الحيوانات والنبات تَحْدُث ، إما لأجله (أي لأجل الإنسان — المؤلف) وإما لئلاّ يَضيع مادةٌ ، كما أنّ النجار الحاذق يستعمل الخشب في غرَضه ، فما فَضُلَ لا يضيّعه بل يتّخذه قسياً وخلالاً وغير ذلك » (٧٤) :

على الرغم من أنّ مثال النجار الحاذق يبدو لنا طُرْفةً ، إلاّ أنّ هذه الطرفة لها معناها الهامّ في الفيض السينوي وهو أنّ الفيض الإلهي الذي لم يكن بشكل قصدي ، له غايةٌ ينتهي عندها . وكلُّ المراتب الأرضية (وربما السماوية أيضاً) التي تَمَوْضَع فيها، إنّما هي مراتبُ عَرَضيةٌ بالنسبة إلى الغاية التي وصل إليها ، وهي وجود النفس الإنسانية . ومن ثَمّ ، فانّ كلّ ما هو موجود بعد واجب الوجود (وإن كان ابن سينا يخصّص كلامَه بما هو أرضي) إنما وُجِد من أجل الإنسان ومن أجل خدمته . سواء أكان وجوداً عقلياً أم غير ذلك. أما الموجودات

الأرضية فتخدم الإنسان خدمةً مادية ــ عضويةواجتماعية. وأما العقول المفارقة فتخدمه خدمةً عقلية ونفسية ، فهي الوسائط التي يتوسّلها الإنسان من أجل السعادة النفسية المطلقة . وذلك أنتتّصل النفس الإنسانية بواجب الوجود . وهذا هو المعاد الفردوسي عند ابن سينا . وبذلك تكتمل دورة الفيض ، فتعود النفس إلى مصدرها الأول .

وإذا كانت غايةُ كمالِ العالم أن يَحدُث الإنسان ، فانّ« غاية كمال الإنسان أن يحصل لقوّته النظرية العقلُ المستفاد ولقوّتهالعملية العدالةُ . وها هنا يُختَم الشرف في عالم المعاد » (٧٥) . بمعنىأن العقل المستفاد (هو نفسه العقل المنفعل عند الفارابي) هو الذييُتيح للإنسان الاتّصال بالعقل الفعّال . وهذا يوصله إلى واجب الوجود ، عَبْر العقول المفارقة الأخرى .

قد يبدو أنّ ابن سينا لا يختلف من حيث الجوهر عن الفارابي في نظرية الفيض . فالاثنان يقولان بالفيض الطبيعي وبالعقول العشرة وبصُدُور الأجرام السماوية عن العقول المفارقة ، وبالعقل المنفعل أو المستفاد . . الخ . حتى إنّ ثمّةمن لا يرى اختلافاً ، علىصعيد هذه النظرية ، بين المعلّم الثاني والشيخ الرئيس (٧٦). والحقّ أنّ الاختلاف قائم ، وهو اختلاف جوهري ، كما نرى . فما اختلفبه ابن سينا عن الفارابي ، فيما يخصّ الفيض ، وهل هو ثنائي أوثلاثي ، ليس اختلافاً طفيفاً أو عرَضياً . فالقول بأنّ الفيض ثنائيّ الآليةيؤدي بالضرورة إلى تلازم الصورة والمادة ، وأنّ الصورةلا توجَد قبل المادة بل توجَد بها وفيها ؛مما يؤدي إلى عدم القول بالمُثُل الأفلاطونية أو الأفلوطينية ؛

ومما يؤدي أيضاً إلى عدم ابتذال المادةأو الاتخاذ منها موقفاً أخلاقياً ، وهذا يقود بالضرورة إلى أنّ الاتصال بالعقل الفعّال لا يفرض التخلّص من البدنية أو المادية . لأنّ ثمّة تجادلاً بين الصورة والمادة .

فالإنسان الإلهي ، بهذا المعنى ، هو إنسان بَدَني اجتماعي ، يمارس نشاطه العقلي — الإلهي في إطار المجتمع . ولعلّ العضو الرئيس يكون النموذج الأرقى للإنسان الإلهي . لقد قال الفارابي بكل ذلك ، من خلال قوله بالفيض الثنائيّ الآليّة . أما ابن سينا فإنه عزّل ، من خلال الفيض الثلاثي الآلية ، بين الصورة والمادة . فالصورة ناجمة عن تعقّل العقل لذاته ، والمادة ناجمة عن الإمكانية في العقل ؛ مما يؤدي إلى أنّ الصورة توجَد قبل الماده ومعزولةً عنها . فالصورة متقدّمة على الجسم بالمرتبة والكمال ؛ ومما يؤدي أيضاً إلى أنّ ثمة مُثُلاً أو صُوراً عليا علْوية ، وأنّ النفوس الإنسانية (والنفس هي الصورة) تعود إلى عالم المعاد أو مصدرها الأول . وبما أنّ النفوس معزولة عن موادّها ، فينبغي الاهتمام بها حتى تكون سعيدة لا شقية . وبذلك نفهم قول محمد عابد الجابري بأن ابن سينا هو فيلسوف النفس ، على حين أنّ الفارابي فيلسوف العقل (٧٧) . فلا غرابة إذاً أن يكون ابن سينا صلة الوصل بين الفلسفة والتصوّف أو بين البرهان والعرفان . والحقّ أنّ الفرق بين المعلم الثاني والشيخ الرئيس هو فرق بين ثقافة العقل وثقافة النفس ، أي بين الحيوية والانكفاء ، بين الخلاص الاجتماعي والخلاص الفردي . ولهذا لا نبالغ بالقول بأن الوظيفة الإيديولوجية لنظرية الفيض السينوية كانت وظيفة سلبية بالنسبة إلى الوظيفة الإيديولوجية لنظرية الفيض الفارابية . إذ إنّ

السعادة لا تكمن في هذا العالم . بل تكمن هناك في العالم العلوي . حيث « السعداءُ الحقيقيون يتلذّذون بالمجاورة (مجاورة واجب الوجود — المؤلف) ، ويعقل كلٌّ واحد ذاتَه وذاتَ ما يتّصل به ، ويكون اتصالُ بعضِها ببعض ، لاعلى سبيل اتصال الأجسام ، فتضيق عليها الأمكنة بالازدحام ولكن على سبيل اتصال معقولٍ بمعقول ، فيزداد فُسْحةً بالازدحام » (٧٨) .

* النظرية والسهروردي :

لقد أقام السهروردي (المقتول عند السنة ، الشهيد عند المتصوّفة) منظومته الصوفية الإشراقية ، في القرن السادس الهجري ، على منظومة ابن سينا الفلسفية ذات النزعة الإشراقية ، فجاءت منظومته سِيـنَويّة الروح والمظهر ، وإن اختلفت ببعض الملامح الخاصة .

ينطلق السهروردي من بدهية عقلية — ميتافيزيقية ، فحواها أنّ ثمّة واجباً وممكناً ومُمْتَنِعاً ، « فالواجب ضروريُّ الوجود ، والممتنع ضروريُّ العدم ، والممكن مالا ضرورة في وجوده ولا في عدمه. والممكن يجب ويمتنع بغيره » (٧٩) . وبما أنّ الممتنع ضروريُّ العدم ، فانّ ثمّة وجودَيْنِ اثنين فقط ، وهما واجب الوجود وممكن الوجود . وهما مفهوما ابن سينا ، كما مرَّ بنا .

إنّ « واجب الوجود واحدٌ من جميع الوجوه » (٨٠) ، كما أنه « لا ضدّ له ، ولاندّ له ، ولا ينتسب إلى أين ، وله الجلالُ الأعلى ، والكمالُ الأتمّ ، والشرفُ الأعظم ، والنور الأشدّ . . » (٨٠) . حيث يفيض العوالمَ الثلاثةَ وهي : عالم العقل ، وهو معقول غير محسوس

ولا يتصرّف بما هو محسوس ، وعالم النفس التي من طبيعتها أن تتصرّف بعالم الإجسام أو المحسوس ، على الرغم من عدم كونها جرمانية وذات جهة . وعالم النفس ينقسم إلى قسمين اثنين : الأول يتصرّف بالسماويات أو الأجسام الجرمية ، والثاني خاصٌ بنوع الإنسان يتصرّف به . أما العالم الثالث فهو عالم الجسم الذي ينقسم أيضاً إلى أثيري وعُنْصري (٨١) . أي أنه ينقسم إلى جسم مادي — جرمي وجسم مادي — أرضي . أما آلية الفيض فهي آليّة ثلاثية . حيث إنّ « العقل الأول له ماهيةٌ ووجوبٌ بالغير ،وإمكانٌ في نفسه ، وهي ثلاثة ، فبتعقُّل الوجوبِ ونسبته إلى الأول يوجِب عقلاً ، وبما يعقل من إمكانه يوجب جرماً فلكياً ، وبما يعقل من ماهيّته نفساً » (٨٢) . ويستمرُّ الفيض عقولاً وأجراماً ونفوساً حتى يصل إلى العقل الفعّال أو العاشر الذي « منه العالم العُنْصري بمادّته وصورته ، ومنه النفوس الإنسية . ولا يلزم أن يكون منه عقلٌ آخر لخصوص ماهيّته » (٨٣) . ويصف السهروردي العقل الفعّال وصفاً إشراقياً بقوله « ومن جُمْلة الأنوار القاهرة ، أبونا وربُّ طَلْسَم نوعنا ومفيضُ نفوسنا ، ومُكملها بالكمالات العلمية والعملية ، روحُ القُدُس ، المسمّى عند الحكماء بالعقل الفعّال » (٨٤) .

فالعقول المفارقة أو الملائكة هي الأنوار القاهرة التي فاضت عن « النور الأشدّ » وبما أنّ الأمر كذلك ، فانّ التعقُّل في تلك الأنوار لا يعني عند السهروردي ، سوى المشاهدة أي مشاهدة جلال النور الأشدّ أو الحقّ (٨٥) . ولهذا لا معنى ، كما نرى ، للحديث عن عالم العقل . إذ الأصحُّ تسميتُه بعالم النور . غير أن السهروردي لا يرى

مانعاً من استخدام مصطلح ابن سينا ، مُعْطياً إياه مضموناً إشراقياً أو عرفانياً ، بعد أن كان برهانياً ذا نزعة عرفانية .

إنّ القول بالمشاهدة بدلاً من التعقّل يؤدي بالضرورة إلى أنّ الأثر الذي ينجم عنها هو أثر نفسي — انفعالي لا أثر عقلي - منطقي . وهذا ما يقول به السهروردي . ويتحدّد ذلك الأثر بثنائية القهر والعشق ، وهي ثنائية طبيعية في الموجودات فيما سوى الحقّ تعالى . وهذه الثنائية الطبيعية تقوم على التفاضل في الشرف . فالقاهر أشرف من العاشق ، والعاشق معلولٌ لقاهره ، محتاج إليه . ولهذا ، فانّ العقل « عاشق الأول ، والأول قاهر له » (٨٦) ، وكذلك فقد « انقسمت الجواهر إلى الأجسام وغير الأجسام ، وغيرُ الأجسام قاهر اه ، وهو معشوقه ، وأحدُ الطرفين أخسّ . وكذلك انقسم الجوهر المفارق للمادة إلى قسمين : قسمٍ عالٍ قاهر ، وقسمٍ نازل في المرتبة مُنْقَهِرٍ معلول. وكذلك انقسمت الأجسام إلى الأثيري والعنصري ، بل انقسم بعض الأجسام الأثيري إلى قائد السعادات وإلى قائد القهر ، وصولاً إلى الذّكَر والأنثى من الحيوان » (٨٧) . إنّ هذه الثنائية الطبيعية تسري على كلّ موجود نوراني أو نفساني أو جرمي ، ماسوى الحقّ الذي هو « عاشقٌ للذاته فحسب ، ومعشوقٌ للذاته وغيره » (٨٨) .

إنّ هذه العقول أو الأنوار لا تتغيّر . بل هي ثابتةٌ سرمداً . إذ لو أصابها التغيُّر ، لكان التغيُّر قد تَسَلْسَلَ « إلى أن ينتهي إلى واجب الوجود ، فما يحصل من العقل الفعّال إنما هو اتغيُّر القوابل بتغيُّر الحركات » (٨٩). وهذا يعني أنّ التغيّر خاصٌ بعالم الجسم العنصري

ـ الأرضي الذي يكون وجودُه بعكس وجود العالم العقلي . حيث يقول السهروردي « ابتدأ الوجود من الأشرف فالأشرف حتّى انتهى إلى الأخسّ فالأخسّ ، ثم ابتدأ من الأخسّ إلى الأشرف حتّى انتهى إلى النفوس الناطقة . ثم صارت النفوسُ المستكملةُ المتطهّرة بعد المفارقة (أي مفارقة المادة ـ المؤلف) عقولاً صُنْع الله الذي أتقن كلّ شيء كان من العقل ثمّ صار إلى العقل » (٩٠) وهكذا تنغلق دورة الفيض بأن يعود العقل غير المفارق إلى مصدره العقلي المفارق ، أو الأصحّ : بأن تعود النفس المسجونة في الجسد إلى مصدرها النوراني الأول .

إنّ هذا المقبوس لا يختلف ، في شيء ، عما لاحظناه عند ابن سينا . حيث إنّ الفيض الإلهي يتدرّج في الأفضلية إلى أن يستنفد نفسَه عقلياً في المادة المحض التي لا صورة لها . ومن ثمّ يبدأ فيض صاعد (يرى السهروردي أن فحوى هذا الفيض يكمن في العشق) من الأخسّ ، أي المادة المحض ، إلى العناصر الأربعة ، فالجماد المعدني ، فالنبات ، فالحيوان ، فالانسان الذي به تكتمل دورة الفيض ، وذلك بأن يتحوّل إلى نفس متطهّرة من المادة .

وبهذا ، لا جديد ، عند السهروردي ، على صعيد سيرورة الفيض وآليّته ، بالنسبة إلى ما طرحه ابن سينا ، وإن يكن السهروردي قد غذّى مفاهيم ابن سينا بمضمونات إشراقية ـ عرفانية . وكأنّ السهروردي قد سار بابن سينا إلى نهاية الشوط الذي كان قد بدأه بجَعْله النفسَ لا العقل هي الأساس . أي ما دامت « المجاورة » بحسب تعبير الشيخ الرئيس هي السعادة ، فمن البدهي أن تكون « المشاهدة » هي الهدف

من « المجاورة » . والمشاهدة يحرّكها الشوقُ ، و « الشوق هو الحركة إلى تَتْميم هذا الابتهاج » (٩١) . وهذا ما يأتلف وعلْم الذوق الذي دافع عنه المتصوّفة دفاعاً حاراً ، في مقابل علم العقل ، كما أنّه يأتلف والانكفاء إلى النفس بحثاً عن السعادة الذاتية ، في مجتمع مضطرب اجتماعياً وسياسياً ودينياً (الحروب الصليبية وما خلّفته من اضطرابات على الأصعدة كافة) .

* النظرية وابن عربي:

على الرغم من أنّ الشيخ الأكبر ابن عربي (من شخصيات القرن السابع الهجري) يحذّرُنا من أن نذهب ، بسبب المشابهة بين رأي المتفلسف والمتصوّف ، إلى أنّ المتصوف قد أخذ عن المتفلسف ، أو أنّ نذهب إلى أنّ الصوفي المحقّق هو فيلسوف بسبب أنّ الفيلسوف قد قال ما قاله الصوفي (٩٢) . وليَدْعَم ابن عربي تحذيرَه هذا ، فانه يصنّف العلوم بثلاثة أقسام ، وهي : علم العقل ، ويحصل بالنظر وهو خاصّ بالفلاسفة ، وعلم الأحوال ، ويحصل بالذوق وهو خاصّ بالمتصوفة ، وعلم الأسرار ، ويحصل بالوحي أو هو علْم نَفْثِ روح القُدُس في الرّوع ، وهو خاصّ بالنبيّ والوليّ (٩٣) .

نقول : على الرغم من تحذير الشيخ الأكبر ، فإننا لا نملك ، أمام بُنيانه المعرفي المتكامل ، إلا أن نرى فيه صوفياً متفلسفاً أو فيلسوفاً صوفياً . ويُخيّل إلينا أنّ هذا التحذير يجد أساسه الأول فيما هو اجتماعي ـ ديني ، لا فيما هو معرفي . أي أنّ الاضطهاد الاجتماعي ـ الديني والسياسي

للفلسفة ، في القرن الهجري السادس والسابع ، هو الذي دفع ابن عربي إلى إطلاق هذا التحذير ، وإنْ يكن للجانب المعرفي أثره في هذا .

إنّ ابن عربي يدعونا ، إذاً ، إلى أن نرى في منظومته المعرفية المتماسكة والمتكاملة نتاجَ علم الأحوال تصريحاً ، ونتاج علم الأسرار تلميحاً . غير أننا لا نستطيع أن نُسايرَ الشيخ الأكبر في ذلك . إذ إنّه أقام تلك المنظومة على نظرية الفيض بشكلها الغربي الأفلوطيني ، في الدرجة الأولى .

يقول ابن عربي : « اعلم أيّدك الله أنّ جميع المعلومات علوّها وسُفْلها ، حاملها العقل الذي يأخذ عن الله تعالى بغير واسطة فلم يَخْفَ عنه شيء من علم الكون الأعلى والأسفل . ومن وَهْبِه وجُودِه تكون معرفةُ النفس الأشياءَ ، ومن تجلّيه إليها ونوره وفَيْضه الأقدس . فالعقلُ مستفيدٌ من الحقّ تعالى مفيدٌ للنفس . والنفسُ مستفيدةٌ من العقل وعنها يكون الفعلُ » (٩٢) .

واضحٌ أنّ ابن عربي يأخذ بما طرحه أفلوطين ، في نظرية الفيض ، من دون إضافة أو تعديل . فالعالم الروحاني العلوي يتألف من ثلاثة أقطاب أو أقانيم ، وهي : الحقّ تعالى ، والعقل ، والنفس . حيث إنّ الحقّ تعالى أفاض ، فكان العقلُ الذي هو الوحيد العارف بما قَبْله وما بَعْده ، يعرف الحقّ تعالى والنفسَ والأجسامَ ، وهو الوحيد الذي يتّصل بذات الحقّ بغير واسطة .

أما النفس الفائضة عن العقل فيقعُ على عاتقها الفعلُ في المادة بأن تفيض الصُّوَرَ عليها ، فتُعْطيها حياةً وحركة . فاذا كان العقل

يحمل — من خلال معرفته بالحقّ تعالى — مبادىء الصُّور والموجودات ، فانّ مهمّة النفس تَنْحصر بتحويل الإمكان إلى وجود بالفعل . مما يؤدي إلى أنّ كلّ مُسْتَحْدَث مادي هو مستحدثٌ روحي أو شَبَحي من قَبْلُ ؛ وسيرورة الفيض لا تمّ إلا انتحويل المستحدَث الشَّبَحي إلى مستحدث مادي . مع الإشارة إلى أنّ المستحدث الشبحي ذو حدوث منطقي لازماني ، على عكس المستحدث المادي الذي حدوثُه زماني . وهكذا فانّ سيرورة الفيض ، في أساسها ، هي تحرُّكُ الصورة نحو المادة ، كي يكون لها وجود مادي . يقول ابن عربي « وقد كان الحقّ سبحانه أوجَد العالمَ كلّه وجودَ شبحٍ مُسوّى لا روحَ فيه ، فكان كمرآةٍ غير مجلوّة . ومن شأن الحكْم الإلهي أنه ما سوّى مَحلّاً إلاّ ويقْبل روحاً إلهياً عبّر عنه بالنّفخ فيه ، وما هو إلاّ حصولُ الاستعداد لقبول الفيض التجلّي الدائم الذي لم يزل ولا يزال . . . فاقتضى الأمرُ جلاءَ مرآةِ العالم فكان آدمُ عينَ جلاءِ تلك المرآة وروحَ تلك الصورة ، وكانت الملائكةُ من بعض قوى تلك الصورة التي هي صورة العالم المعبّر عنه في اصطلاح القوم بالإنسان الكبير » (٩٥) .

إنّ غاية الفيض ، إذاً ، أن يَحْدث الإنسان الذي من دونه لا يمكن جلاءُ تلك المرآة التي هي ذات وجود صُوَري شبحي غائم لا روح فيه . بمعنى أنّ وجود الإنسان حاجة طبيعية وضرورية بالنسبة إلى الحقّ تعالى الذي قصد — والقصدية عند ابن عربي قصدية نظرية لا فعلية — إلى أن يُعرَف ، أي إلى معرفة الوجود له ، فكان الإنسان — ولا سيما الإنسان الكامل — وهذا ما عبّر عنه ابن عربي بشكل واضح بقوله « فأما إنسانيّتُه

فلعُموم نشأته وحَصْره الحقائق كلّها . وهو للحق بمنزلة إنسان العين من العين الذي يكون به النظر ، وهو المعبّر عنه بالبصر . فلهذا سُمّي إنساناً ، فانه به ينظر الحقّ إلى خلقه فيرحمهم » (٩٦) . مع الإشارة إلى أنّ الرحمة ، هنا ، بمعنى الخَلْق والإيجاد (٩٧) .

إنّ ما قال به ابن سينا من أنّ الموجودات الأرضية توجَد من أجل الإنسان ، هو نفسه ما يقول به ابن عربي من أنّ الحقّ ينظر إلى خلقه فيرحمهم أو يوجدهم ، وذلك بالإنسان أو من أجله .

ويميّز ابن عربي بين نوعين من الفيض ، وهما : الفيض الأقدس والفيض المقدّس . أما الأول فهو فيضٌ « سابق على الثاني في منطق النظام الوجودي لا في الواقع ، إذ الفيض الأقدس هو تجلّي الذات الأحدية لنفسها في صُوَر جميع المُمْكنات التي يتُصوَّر وجودُها فيها بالقوة . فهو أولُ درجةٍ من درجات التعيُّنات في طبيعة « الوجود المطلق » ولكنها تَعيُّناتٌ معقولة لا وجود لها في عالم الأعيان الحسّية » (٩٨) . وبالنسبة إلى الفيض المقدّس فانّه « ظهور الأعيان الثابتة من العالم المعقول إلى العالم المحسوس أو هو ظهور ما بالقوّة في صورة ما بالفعل » (٩٩) .

فاذا كانت الصُّوَر الشبحية توجَد بالفيض الأقدس أو الفيض الأحدي ، فانّ مادية تلك الصور توجَد بالفيض المقدّس أو الواحدي ، كما يعبّر ابن عربي بقوله « إن الإنسان الذي هو أكمل النّسخ ، وأتمّ النّشْآتِ له ، مخلوقٌ على الواحدية لا على الأحدية لأنّ الأحدية لها الغنى على الإطلاق » (١٠٠) . وكأنّ بالفيضيْنِ الأقدس والمقدس هما

الفَيْضَانِ الهابطُ والصاعدُ اللذان أشرنا إليهما في الحديث عن الفارابي وابن سينا .

إنّ ما يلفت النظر في طرح ابن عربي لنظرية الفيض ، هو اختلافه الواضح — من حيث الموقف الأنطولوجي والأخلاقي — عن كل من أفلوطين والفارابي وأخوان الصفا وابن سينا والسهروردي . فاذا كان أفلوطين قد اتّخذ من المادة موقفاً أخلاقياً ناظراً إليها على أنها دَنَسٌ وسجن ، وإذا كان الفارابي قد اتّخذ منها موقفاً أنطولوجياً يحدّدها بأنها الأخسُّ بالنسبة إلى المعقولات ، وإذا كان الجميع قد اتّفق على أنّ الفيض الإلهي يستنفد نفسه عند العقل العاشر أوالنفس ، فانّ الشيخ الأكبر ينظر إلى المسألة من زاوية عكسية تماماً . إنه يرى في نهاية الفيض وصولاً إلى الكمال ، كمال الفيض ، وليس إلى نقصه وتلاشيه . وقبل وصوله إلى الكمال يكون ناقصاً ، ويزداد شيئاً فشيئاً ، في كلّ مرتبة يتوضّع فيها . إنّ كمال الفيض هو أن يتَحدّث منه الإنسان . مما يعني أنّ الانتقال من الروحي إلى المادي ليس اضمحلالاً ونقصاً بل هو ازدياد فيه وتكاملٌ وكمال . ولهذا فانّ الملائكة التي لا مادّة فيها أقلُّ قيمةً وكمالاً من الإنسان الذي نال « رتبة الإحاطة والجَمْع بهذا الوجود » (١٠١) ، إنّه محيطٌ بكلّ إمكانية الفيض ، وجامعٌ لحقائق الأسماء الإلهية الحسنى ، وهو أيضاً جامعٌ لعُنْصري الروح والمادة . وهذا ما لا يتيسّر للملائكة التي هي روحانية فحسب . « ففي الإنسان جسم وطبيعة وعقل وروح ، أو هو كائن جسماني وطبيعي وعقلي وإلهي . ولا يُدانيه في هذه الصفات كائن آخر . وللملك استحقّ الخلافة عن الله واستحقّ أن يُسمّى العالمَ الأصغر » (١٠٢). وبهذا فقد تجاوز ابن عربي ، بنظرية الفيض ،

كل ما قيل في نظرية الفيض من تحقير وابتذال للمادة . إذ المادة عند ابن عربي شرط لازب للكمال ، في هذا الوجود الفائض عن الحقّ .

وإذا أردنا أن نحدّد موقع الإنسان ، من حيث الأفضلية والشرف ، في منظومة ابن عربي ، فاننا نجده موقعاً أساسياً وهامّاً . إنه يأتي في المرتبة الثانية بعد الحقّ تعالى ، وإن يكن في المرتبة الرابعة ، من حيث الوجود الذي يتألّف عند ابن عربي من الحقّ أو الذات الإلهية ، والعقل أو حقيقة الحقائق أو الحقيقة الكليّة ، والطبيعة الكلية أو النفس أو العالم كلّه ، والجسم البشري أو الإنسان أو الإنسان الكامل (١٠٣) .

لقد احتاز الإنسان ، عند ابن عربي ، موقعاً محورياً ، فكان أن وَصَفه بأنّه « الحقُّ الخَلْق » (١٠٤). إنّه الحقّ من حيث هو معقولٌ غير مُتَعيّن أو من حيث هو مفارق ، وهو الخلق من حيث هو معقول متعيّن بمحسوس . ولهذا « فهو الإنسان الحادث الأزليّ والنّشْء الدائم الأبدي ، والكلمة الفاصلة الجامعة ، قيامُ العالم بوجوده ، فهو من العالم كَفَصِّ الخاتم من الخاتم ، وهو محلُّ النقشِ . . . وسمّاه (أي الحقّ – المؤلف) خليفةً من أجل هذا » (١٠٥) . إنّه – أي الإنسان – الكائن الذي جمع بين عالم المعقول وعالم المحسوس ، وفصَل بين الوجود غير المتعيّن والوجود المتعيّن .

نصل من ذلك إلى أنّه بالرغم من قول ابن عربي بالوجود الممكن أو عالم الممكنات ، لا وجود فعلياً إلا للوجود الواجب والوجود الممتنع . أو بمعنى آخر : ليس ثمّة إلا الوجود الواجب . فكلّ ما هو موجود هو واجب الوجود بالضرورة . وهذا ما دفع ابن عربي إلى وصف الإنسان

بأنّه « الحقُّ الخلْقُ » و « الحادث الأزليّ والنشْء الدائم الأبدي » . ولو لم يقل ابن عربي بهذا ، لكان قد تناقض مع نظريته في وحدة الوجود التي تقتضي أنّ ثمّة وجوداً واحداً وحسب « ثُمَّ السرُّ الذي فوق هذا في مثل هذه المسألة أنّ الممكنات على أصلْها من العدم ، وليس وجودٌ إلا وجود الحقّ بصُوَر أحوالِ ما هي عليه المُمكنات في أنفسها وأعيانها » (١٠٦) . ومن هنا فمن البدهي أن لا يقول ابن عربي بالخلق من العدم . إنّ ثمّة فيضاً طبيعياً وضرورياً وواجباً . وهو ما يعبّر عنه ابن عربي بقوله « لولا سَرَيانُ الحقّ في الموجودات بالصورة ما كان للعالم وجود ، كما أنّه لولا تلك الحقائق المعقولة ما ظهر حكْم في الموجودات العينية ومن هذه الحقيقة كان الافتقار من العالم إلى الحقّ في وجوده » (١٠٧)

لقد كان ابن عربي ، بنظريته في الفيض ، يؤسس لمشروع حضاري ، محوره الإنسان الكامل ، وغايتُه السعادة البشرية المبنيّة أساساً على الكمال في الإنسان الفرد ، في علاقته بالحق من جهة ، وبالمجتمع من جهة أخرى . وفي هذا يكمن الجانب الأيديولوجي الذي ، وإن بدا فرديّ الطابع ، يقوم على احترام الإنسان ، بصرف النظر عن معبوده ومعتقده . وذلك في مجتمع يتّجه سريعاً إلى هاوية الانحطاط . وكأنّ مشروع ابن عربي الحضاري كان مشروعاً ضد الهاوية ، مشروعاً تسامُحيَّ الروح في زمن التعصّب بأنواعه كافة . ولعلّ هذا ما دفعه إلى القول :

لقد كنتُ قبل اليوم أنكر صـــاحبي
إذا لم يكن ديني إلى دينــه دانـــــي
لقد صار قلبي قابلاً كلّ صـــورةٍ
فمَرْعى لغزلانٍ ودَيرٌ لرهبـــانِ

وبيتٌ لأوثــانٍ وكعبةُ طــائفٍ
وألواحُ توراةٍ ومصـــحفُ قــرآنِ

أدين بدين الحبِّ أنّى توجهـــتْ
ركائبُه فالحبُّ ديني وإيماني (١٠٨)

إنّ هذا القول يتكامل وموقفه المعرفي من وحدة الوجود ، وموقفه الأيديولوجي من واقعه الاجتماعي ــ الديني والسياسي ، كما يتكامل ونظريته في الفيض التي تقرِّر أنّ ثمة واجب الوجود فحسب .

لقد طبع ابن عربي بطابعه التصوف الإسلامي الذي تلاه . بحيث يمكن التوكيد أن لا جديد ، على صعيد نظرية الفيض ، في التصوّف الإسلامي الذي كان قد وصل إلى ذروته على يد ابن عربي . وأغلب من جاء بعده راح يعتاش ، في هذا المجال ، على مقولاته ونظراته بهذا القدر أو ذاك ، حتى يصحّ القول بأنّ نظرية الفيض قد استنفدت نفسها مع ابن عربي. وكلُّ ما نواجهه بعد ذلك أنّ الفيض الإلهي بات بدهية صوفية عند المتصوفة التابعين من مثل ابن الخطيب والجيلاني والنابلسي وابن قضيب البان . وذلك من دون الإضافة أو الحذف أو الإسهام في تطويرها . مع الإشارة إلى أنّ مصطلح الفيض ما يزال يُستخدم ، إلى اليوم ، في أدبيّات التصوّف الإسلامي عامة ! .

وإذا كنا قد خصّصنا الحديث عن نظرية الفيض بكل من الفارابي وأخوان الصفا وابن سينا والسهروردي وابن عربي ، فانّ هذا لا يعني أنهم هم وحدهم من قال بتلك النظرية ، بل يعني أنّ الأشكال التي قدّموها لنظرية الفيض هي الأشكال التي كانت سائدة في الفكر العربي ــ

الإسلامي في المشرق والمغرب . وذلك بخلاف ما يقوله الجابري الذي يرى أنّ نظرية الفيض قد أثّرت في المشرق وحسب (١٠٩) .

ولا بأس من الإشارة ، في هذا المجال ، إلى أنّ نظرية الفيض قد تعرّضت لهجومين حادّيْنِ ، من نَسَقَيْنِ مختلفين وهما البياني ، على يد أبي حامد الغزالي في (تهافت الفلاسفة) ، والبرهاني ، على يد ابن رشد في (تهافت التهافت) . وفحوى الهجومين واحدٌ وهو القول بأنها نظرية تخريفية (١١٠) ولكن على حين ذهب الغزالي إلى تهافت الفلسفة من منظور قولها بنظرية الفيض ، ذهب ابن رشد إلى أنّ المنطق الفلسفي — والفلسفة أيضاً — لا علاقة له بتلك النظرية — الخرافة . أما بالنسبة إلينا — نحن في أواخر القرن العشرين — فاننا لا نهتمّ بتلك النظرية من حيث هي خرافة أوْلا . بل نهتمُّ بها من حيث هي منهج (كان له حضور فاعل) في وعي الله والكون والمجتمع والإنسان ، ومن حيث تأثيراتُها المتعدّدة والمختلفة في المقولات الدينية والفلسفية والجمالية .

* **بدهيات النظرية :**

وعلى الرغم من التفاوت والاختلاف في فهم تلك النظرية ، فإنّ ثمّة بدهيات أساسية تنطلق منها تلك النظرية ، على اختلاف مفهوماتها ، ويمكن أن نحدّدها بالبدهيات التالية :

اولاً : إنّ الموجودات مبنية على أساس تراتُبيّ من حيث الوجود والمرتبة . أما من حيث المرتبة فهي مرتبة الأول على الثاني ، أو الواحد على الكثرة ، أو العلّة على المعلول . وهذا يؤدي إلى أنّ ثمّة أفضلية بين الموجود الأول وبقية الموجودات من جهة ، وأفضلية ثانية بين

الموجودات العقلية أو الروحانية والموجودات الحسية أو الجسمانية ، وأفضلية ثالثة بين الموجودات العقلية المفارقة بحسب قُرْبها من الأول ، وأفضلية رابعة فيما بين الموجودات المادية كالجماد والنبات والحيوان والإنسان .

أما من حيث الوجود ، فيكمن فيما بين الأول والموجودات المفارقة ، وهو وجود تراتبيّ منطقي لازماني ، ويكمن فيما بين الموجودات المفارقة كوجود العقل الأول قبل العاشر مثلاً ، وهو منطقي لازماني أيضاً ،

أما التراتُبُ الزماني فيكمن بين العالم المعقول والعالم المحسوس . وذلك بوساطة الهيولى . بمعنى أنّ تحوُّل الهيولى إلى عناصر ، والعناصر إلى أجسام ، هو الذي يستغرق زمناً ؛ كما أنّ التراتب الزماني يكمن فيما بين الأجسام ، وذلك بحسب طبيعة تركيب العناصر الأربعة أو امتزاجها أو اختلاطها ، بحسب مصطلح كلّ من أخوان الصفا وابن سينا والفارابي . وفي هذا الإطار فان اسم التفضيل (أشرف ، أجمل ، أفضل ، أخسّ) هو الأكثر تعبيراً عن المنطق التراتبي في هذه النظرية .

ثانياً : إنّ نظرية الفيض تنطلق من أنّ الكمال هو الأساس في التفاضل . فالمَثَلُ الأعلى للكمال الذي لازيادة فيه ولا نقصان هو الأول أو واجب الوجود . . ، وعمليةُ الفيض تفترض أنّ الموجود لا يفيض إلاّ بعد أن يستكمل كمالَه الخاصَّ به . إنّ فيض الأول يعني أنّه قد وصل – بشكل غير زماني – إلى غاية الكمال ، فكان الفيضُ . ولكن هذا الكمال كمالٌ خاصٌّ به ولا يليق إلا به . وكذا هي الحال بالنسبة إلى العقل الأول الذي لا يفيض إلا بعد أن يتمّ له الكمالُ الخاصُّ به

(والذي هو نقصٌ بالنسبة إلى كمال الأول) ، وهكذا . . . فإنّ كمال الهيولى في أن تتكون منها العناصرُ الأربعة . . . إلى أن يتكون الإنسان من خلال التركيب الأقرب إلى الكمال ، على صعيد المادة والصورة ، غير أنّ الإنسان لا يكمل إلا باتصاله بالعقل الفعّال ، وهذا هو كمالُه الأقصى .

وبهذا نلحظ أنّ الفيض مرتبط بالكمال ارتباطَ العلّة بالمعلول (فالكمال علّة الفيض) ومن هذا المنطلق تم النظر إلى مفهوم الكمال من منظورين اثنين : الأول يرى كمال الموجود بالنسبة إلى غيره ، والثاني يرى كمال الموجود في ذاتيّته . أي ثمّة نوعان من الكمال : كمال بالنسبة إلى ، وكمال ذاتي . فالموجودات كلّها كاملة ذاتياً ، وأقلُّ كمالاً بالنسبة إلى سوابقها ، وأكثر كمالاً بالنسبة إلى لواحقها .

ثالثاً : إنّ الفيض الإلهي طبيعي غير قصدي ، وهو سرمدي لم يبدأ ولا ينقطع البتّة ، كما أنّ سيرورته لا تنتهي إطلاقاً . فبما أنّ الفيض مرتبط بالكمال الإلهي ارتباط العلّة بالمعلول ، وبما أنّ الكمال في الحقّ أو الباري سمة طبيعية سرمدية غير مكتسَبة في آنٍ من الآناء ، فمن البدهي أن يكون الفيض الإلهي طبيعياً وغير قصدي . إنّ هذه البدهية تؤدي إلى مقولات فلسفية عدّة — يرفضها الشكل الديني البياني — منها سرمديةُ المادة ، وعدمُ الخلق من العدم ، وعدمُ خلق الباري للعالم قصداً ، والعناية الإلهة الكلية لا الجزئية . . . الخ .

فعلى صعيد سرمدية المادة ، فانّ الفيض الإلهي لم يبدأ في زمن ، حتى تكون المادة قد ابتدأت في زمن أيضاً . فالمادة قديمة قِدَم الكمال

الإلهي . أي لا بداية لها ، تماماً كما أنّ الكمال الإلهي لا بداية له . وبما أنّ الفيض مستمرٌّ أبداً ، فإنّ المادة هي الأخرى لا تفنى . إنّ كلّ ما يمكن أن يقال ، في هذا المجال ، هو أنّ وجود المادة بعد المعقولات وجودٌ منطقي لا زماني . وهذا يعني بالضرورة أنّ الخلق لم يتمّ من العدم . إذ المادة قديمة قِدَم الباري ، من حيث الإمكان .

أما على صعيد عدم خلق الباري للعالم قصداً ، فما دام الفيض طبيعياً غير قصدي ، فمن البدهي أن لا يكون الحقّ أو الباري قد قصَد إلى إيجاد العالم أو خلْقه . بل إنالأجسام أو الكائنات قد انبثقت بفعل التركيب أو الاختلاط بين العناصر الأربعة. وهو فعلٌ ذاتي قامت به تلك العناصر في ظروف طبيعية وموضوعية ، منها طبيعةُ التركيب ، وحركةُ الكواكب التي لها تأثيراتٌ ملموسة في ذلك التركيب، بحسب تلك النظرية . بمعنى آخر : لقد وُجِدَت الكائنات بتفاعُل العناصر لا بالخلْق الإرادي — الإلهي . ولعلّنا نتذكر ، في هذا المجال ، « حيّ بن يقظان » الذي يرى ابن طفيل أنه انبثق نتيجةَ التولُّد — تولُّد العناصر أو اختلاطها — في « الجزيرة التي يتولّد بها الإنسان من غير أم ولا أبٍ » (١١١) .

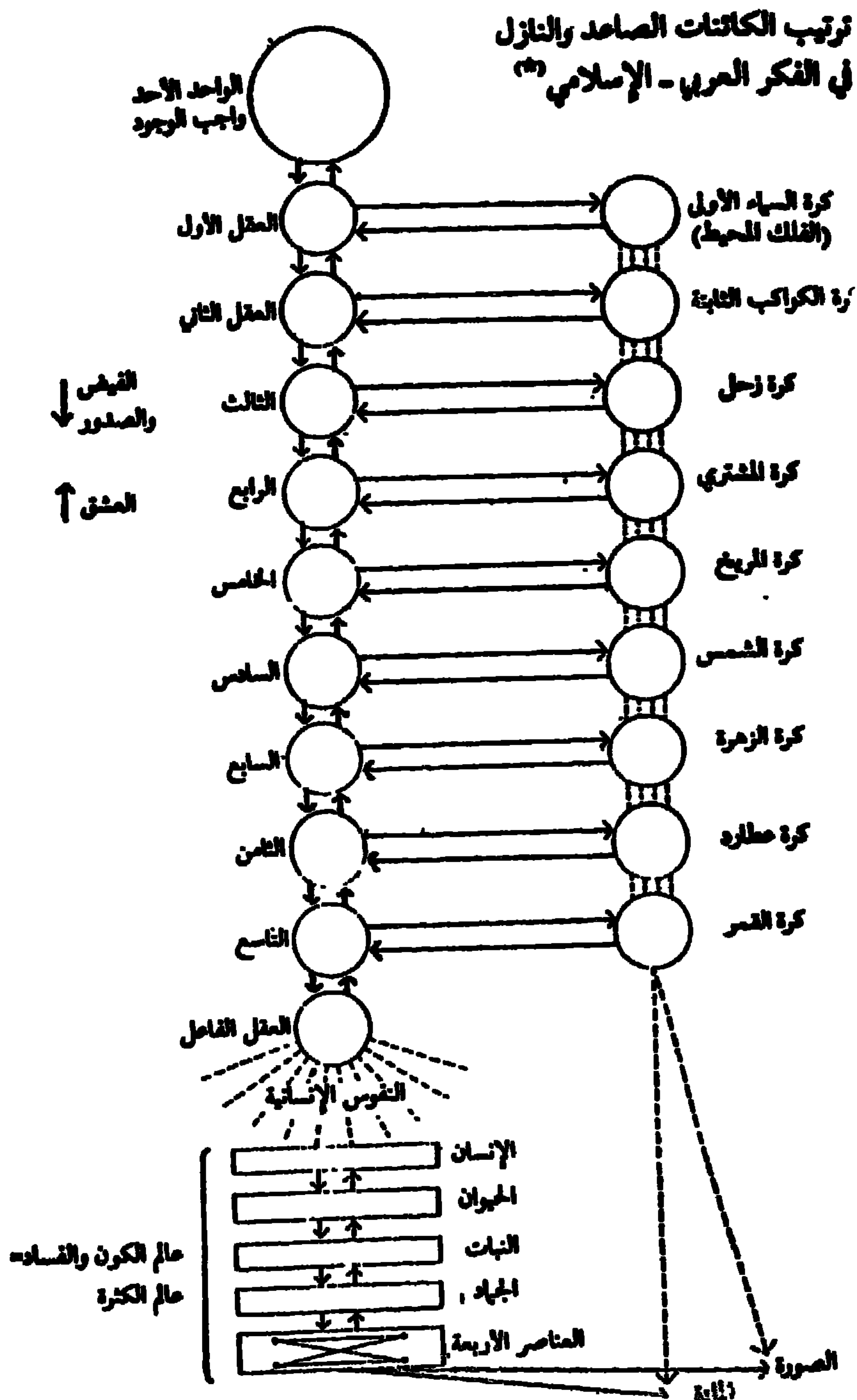
وبالنسبة إلى العناية الإلهية فإنّ القائلين بنظرية الفيض يذهبون إلى أنّها عناية كُلّية لا جزئية . إنها عناية بالكليات لا بالجزئيات . وهذا يتعلّق بالفيض الذي يحفظ استمرارية العالم ونظامه الكوني ، كما يمنع أيّ خللٍ من أن يصيبه . إنّ الباري الذي لم يخلقالعالم قصداً ، لا يتدخّل في جزئيات ذلك العالم طبيعةً أو اجتماعاً * .

---

* إن هذه المسائل كانت في أساس ذهاب الغزالي إلى « تهافت الفلاسفة » ، في كتابه الموسوم بهذا العنوان .

تلك هي أهمّ البدهيات التي تأسّست عليها نظرية الفيض التي كان لها أثرها الملموس في الفكر الجمالي العربي – الإسلامي ، في العصر الوسيط . حيث وَسَمَتْه بسمات محدّدة . وهذا لا ينطبق على القائلين بنظرية الفيض فحسب . بل ينطبق أيضاً على غير القائلين بها أو الرافضين لها . والفرق بين هؤلاء وأولئك لا يكمن إلا في درجة التأثير ونوعيته ، كما سوف يتوضّح لنا ، في الفصول التالية .

* * *



★) ـ انظر الشكل في كتاب :

ARKOUN, Mouhammed, (Essais eur la pensée isiamique), P/22

(عن : مقدمة في نظرية الأدب العربي الاسلامي ، للدكتور حسين الصديق
جامعة حلب ١٩٩٤ ، ص ٧١)

الحواشي

١ — الجابري ، محمد عابد : نحن والتراث . دار التنوير ، بيروت — ط٤ — ١٩٨٥ .
٣ورا : ص : ١٢٧ — ١٣٨ .

٢ — بدوي ، عبد الرحمن : خريف الفكر اليوناني . مكتبة النهضة المصرية ، ٣القاهرة — ط ٤ — ١٩٧٠ . را : ص : ١١٥ . والرأي لأفاشيرو .

٣ — أفلوطين : التساعية الرابعة (في النفس) . دراسة وترجمة : فؤاد زكريا . مرا : محمد سليم سالم . الهيئة المصرية العامة ، القاهرة — ١٩٧٠ . را : ص : ١٩٩ .

٤ — بدوي : المرجع السابق ، ص : ١٢٤ .

٥ — غسان ، خالد : أفلوطين . منشورات عويدات ، بيروت ، ط١ — ١٩٨٣ . ٣ورا : ص : ٧٩ .

٦ — أفلوطين : المصدر السابق ، ص : ٢٢٣ .

٧ — بدوي : المرجع السابق ، ص : ١٣٦ .

٨ — أفلوطين : المصدر السابق ، ص : ٢٣٦ — ٢٣٧ .

٩ — نفسه ، ص : ٣٣٢ .

١٠ — بدوي : المرجع السابق ، را : ص : ١٣٩ .

١١ — أفلوطين : المصدر السابق ، ص : ٢٧٠ .

١٢ — نفسه ، ص : ٣٣٢ .

١٣ — نفسه ، ص : ٢٥٩ — ٢٦٠ .

١٤ — نفسه ، ص : ٢٦١ .

١٥ — نفسه ، ص : ٣٢١ .

١٦ — الشهرستاني ، محمد بن عبد الكريم : الملل والنحل ، ج٢ . تح : محمد سيد كيلا في مطبعة البابي الحلبي بمصر — ١٩٦١ . را : ص : ٦ — ٥٧ .

١٧ – بينيس ، س : مذهب الذرة عند المسلمين . تر : محمد عبد الهادي أبو ريدة . مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة – ١٩٤٦ . را : ص : ٦٠ – ٧٦ . حيث يثبت بينيس نصاً هاماً لنجم الدين علي بن عمر القزويني الكاتبي يتحدث فيه عن مذهب الحرنانية التي أثرت في الرازي .

١٨ – الشهرستاني : المصدر السابق ، را : ص : ١٧ .

١٩ – نفسه ، ص : ١٥ .

٢٠ – بينيس : المرجع السابق ، ص : ٦١ .

٢١ – نفسه ، ص : ٦٠ . ولا بأس من الإشارة إلى أن الكاتبي يرتكب خطأ واضحاً حين يقرر أن الموجودات خمسة عند الحرنانية وهي الباري والنفس والهيولي والدهر والخلاء . ثم يضيف إليها بعد قليل العقل ، مع إهماله الروحانيات التي تحدث عنها الشهرستاني بشكل مطول .

٢٢ – الشهرستاني : المصدر السابق ، ص : ٢٧ .

٢٣ – نفسه ، را : ص : ١٩ .

٢٤ – نفسه ، را : ص : ٧ – ٨ .

٢٥ – نفسه ، را : ص : ١٨ – ١٩ .

٢٦ – نفسه ، را : ص : ٣٢ – ٣٣ .

٢٧ – تيزيني ، طيب : مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط . دار دمشق – ط٥ – ١٩٨١ . ص : ٢٧٤ .

٢٨ – الفارابي ، أبو نصر : اراء أهل المدينة الفاضلة . مطبعة التقدم بمصر – ط٢– ١٩٠٧ . ص : ١١ .

٢٩ – نفسه ، ص : ١٢ .

٣٠ – نفسه ، ص : ١١ .

٣١ – نفسه ، ص : ١٦ .

٣٢ – نفسه ، ص : ٢١ – ٢٢ .

٣٣ – نفسه ، را : ص : ٢٢ .

٣٣ – نفسه ، ص : ٢٣ .

٣٥ – نفسه ، ص : ٢٥ .

٣٦ – نفسه ، ص : ٢٦ .

٣٧ – نفسه ، ص : ٢٨ .

٣٨ – نفسه ، ص : ٣٥ – ٣٣ .

٣٩ – تيزيني : المرجع السابق ، را : ص : ٢٩٣ – ٢٩٤ .

٤٠ – الفارابي ، أبو نصر : السياسة المدنية . تحد : فوزي متري نجار . المطبعة الكاثوليكية ، بيروت – ط١ – ١٩٦٤ . ص : ٣٥ .

٤١ – نفسه ، ص : ٣٦ .

٤٢ – الفارابي : اراء أهل المدينة الفاضلة ، را : ص : ٦٥ .

٤٣ – نفسه ، را : ص : ٦٠ – ٦١ .

٤٤ – هذا الوصف مأخوذ من محمد عابد الجابري ، المرجع السابق ، را : ص : ١١٠

٤٥ – أخوان الصفاء وخلان الوفاء : الرسائل ، ج ٤ . عناية خيرالدين الزركلي . المكتبة التجارية الكبرى بمصر – ١٩٢٨ . ص : ٤ .

٤٦ – نفسه ، ج ٣ ، ص : ١٨٧ .

٤٧ – نفسه ، ج ٤ ، ص : ٥ .

٤٨ – نفسه ، ج ٣ ، ص : ١٨٩ .

٤٩ – نفسه ، ص : ١٨٥ .

٥٠ – أخوان الصفا : جامعة الجامعة : تحـ : عارف تامر . دار مكتبة الحياة، بيروت ١٩٧٠ . را : ص : ١٥١ .

٥١ – أخوان الصفا : الرسائل ، ج ٣ ، را : ص : ١٨٧ .

٥٢ – نفسه ، ص : ١٩١ .

٥٣ – نفسه ، ص : ١٨٧ .

٥٤ – نفسه ، ص : ١٩٠ .

٥٥ – أخوان الصفا : جامعة الجامعة ، را : ص : ٧٩ – ٨٠ .

٥٦ – نفسه ، را : ص ٩٦ .

٥٧ – نفسه ، ص : ٢١٥ .

٥٨ – أخوان الصفا : الرسائل ، ج ١ . را : ٣١ .

٥٩ – أخوان الصفا : جامعة الجامعة ، ص : ١٥١ .

٦٠ – الجابري : المرجع السابق ، ص : ١٦٣ – ١٦٤ .

٦١ – ابن سينا : المبدأ والمعاد . باهتمام عبد الله نوراني . طهران – ١٩٨٤ . ص: ٢

٦٢ – نفسه ، ص : ٣ .

٦٣ – نفسه ، ص : ٧٥ .

٦٤ – نفسه ، ص : ٧٦ .
٦٥ – ابن سينا : الشفاء ، ج ٢ (الالهيات) . تح : محمد يوسف موسى واخرون، مرا : ابراهيم مدكور . وزارة الثقافة – القاهرة – ١٩٦٠ . ص : ٤٠٦ .
٦٦ – ابن سينا : المبدأ والمعاد ، ص : ٨٠ .
٦٧ – ابن سينا : الشفاء ، ج ٢ ، ص : ٤٠٩ .
٦٨ – ابن سينا : المبدأ والمعاد ، ص : ٨١ .
٦٩ – نفسه ، ص : ٨٠ .
٧٠ – نفسه ، ص : ٨٣ .
٧١ – نفسه ، ص : ٩٢ .
٧٢ – نفسه ، ص : ٩٣ .
٧٣ – نفسه ، ص : ٩٦ .
٧٤ – نفسه ، ص : ٩٩ .
٧٥ – نفسه ، ص : ١٠٠ .
٧٦ – صليبا ، جميل : من أفلاطون إلى ابن سينا . المكتبة الكبرى بدمشق – ط٥ . را : ص : ٩٥ – ٩٦ .
٧٧ – الجابري : المرجع السابق ، را : ص : ١١٠ – ١١١.
٧٨٣ – ابن سينا : المبدأ والمعاد ، ص : ١١٥ .
٧٩ – السهروردي : هياكل النور . تح : محمد علي أبو ريان . المطبعة التجارية الكبرى بمصر – ط١ – ١٩٥٧ . ص : ٥٧ .
٨٠ – نفسه ، ص : ٦٠ .
٨١ – نفسه ، را : ص : ٦٤ .
٨٢ – السهروردي : اللمحات . تح : أميل معلوف . دار النهار ، بيروت – ١٩٦٩ . ص : ١٤٠ .
٨٣ – نفسه ، ص : ١٤١ .
٨٤ – السهروردي : هياكل النور ، ص : ٦٥ .
٨٥ – نفسه ، را : ص : ٦٣ .
٨٦ – نفسه ، ص : ٧٧ .
٨٧ – نفسه ، ص : ٧٧ – ٧٨ .
٨٨ – السهروردي : اللمحات . ص : ١٤٦ .
٨٩ – نفسه ، ص : ١٤١ .
٩٠ – نفسه ، ص : ١٤٣ .

٩١ – نفسه ، ص : ١٤٦ .

٩٢ – ابن عربي ، محي الدين : الفتوحات المكية ، جـ١ . دار الكتب العربية الكبرى بمصر ، دون تا . را : ص : ٣٢ – ٣٣ .

٩٣ – نفسه ، را : ص : ٣١ .

٩٤ – نفسه ، ص : ٩٢ – ٩٣ .

٩٥ – ابن عربي : فصوص الحكم . تحقيق وتعليق : أبو العلا عفيفي . دار الكتاب العربي . بيروت دون تا . ص : ٤٩ .

٩٦ – نفسه ، ص : ٥٠ .

٩٧ – نفسه ، (التعليقات) ، را : ص : ١١ ، و ص : ٢٤٧ .

٩٨ – نفسه ، (التعليقات) ، ص : ٨ – ٩ .

٩٩ – نفسه ، (التعليقات) ، ص : ٩ .

١٠٠ – ابن عربي : كتاب الألف ، في مجموعة رسائل ابن العربي . دار إحياء التراث العربي ، دون تا . ص : ٣ .

١٠١ – ابن عربي : فصوص الحكم ، ص : ٥٠ .

١٠٢ – نفسه ، (التعليقات) ، ص : ١١ .

١٠٣ – نفسه ، (التعليقات) ، را : ص : ١٠ – ١١ . وراجع أيضاً : الفتوحات المكية ، جـ١ . ص : ١١٨ – ١١٩ .

١٠٤ – ابن عربي : فصوص الحكم ، ص : ٥٦ .

١٠٥ – نفسه ، ص : ٥٠ .

١٠٦ – نفسه ، ص : ٩٦ .

١٠٧ – نفسه ، ص : ٥٥ .

١٠٨ – التفتازاني ، أبو الوفا : مدخل إلى التصوف الإسلامي . القاهرة – ١٩٧٤. ص : ٢٤٨ – ٢٤٩ .

١٠٩ – الجابري : المرجع السابق ، را :ص : ٥٦ ، وفي مواضع أخرى عديدة .

١١٠ – الغزالي ، أبو حامد : تهافت الفلاسفة . تح : سليمان دنيا . دار المعارف ، القاهرة – ط ٤ . را : ص : ٧٣ – ٧٥ . وراجع أيضاً : ابن رشد ، أبو الوليد : تهافت التهافت ، جـ١ . تح : سليمان دنيا . دار المعارف القاهرة – ط ١ – ١٩٦٤ . و: ص : ٣٠٦ .

١١١ – ابن طفيل : حي بن يقظان ، في كتاب « حي بن يقظان لا بن سينا وابن طفيل والسهروردي » . جمع وتحقيق : أحمد أمين . مؤسسة الخانجي بمصر – ١٩٥٨ . ص : ٦٦ .

* * *

الفصل الثاني

مفهوم الكمال جوهراً في الفكر العربي الإسلامي

« إيه ... الكمال كُنْهُ الكائن »

* ابن سبعين

لقد أقام الفكر الجمالي العربي – الإسلامي منظومته الجمالية على مفهوم الكمال ، تماماً كما أقام كلٌّ من الفكر الفلسفي والصوفي منظومته المعرفية على نظرية الفيض .وفي هذا يكمن الأثر الحاسم الذي خلّفته نظرية الفيض في الفكر الجمالي العربي – الإسلامي . فكما أنّ جوهر الفيض يتبدّى بالكمال الإلهي أو العقلي المفارق ،فإنّ التحديد الجمالي يتبدّى هو الآخر بالكمال بأجناسه المختلفة من الإلهي إلى الإنساني ، ومن الروحي إلى المادي .

ولعلّنا لا نبالغ في القول إذا ذهبنا إلى أنه إذا لم يكن لنظرية الفيض من أثر سوى هذا الأثر ، فإنه يكفيها أن تكون قد طبعت الفكر الجمالي العربي بطابعها الجوهري ، وهو محورية الكمال . فأثرُ هذه النظرية لم يكن ثانوياً أو عارضاً . بل هو أثر جوهري مؤسِّس . أو الأصحّ أن نقول إنّ تلك المنظومة الجمالية قائمةٌ بنيوياً على مفهوم الكمال .

وإذا ما أضفنا إلى ذلك المنطقَ التّراتبيَّ الذي تفرضه نظرية الفيض ، فانّ الأمر يتعدّى الحديثَ عن أثرٍ أو آثار ، ليغدو حديثاً عن بنية عامة

متكاملة قائمة على ما هو أساسي في نظرية الفيض . فلا يمكن ، وهذه الحال ، الكلام على الفكر الجمالي العربي — الإسلامي بمعزلٍ عن نظرية الفيض . وهذا لا يتعلّق بالقائلين بتلك النظرية فحسب . بل يتعلّق أيضاً بمن وقف من تلك النظرية موقفاً سلبياً ، من مثل أبي حامد الغزالي — وهو ما سوف يتوضّح لاحقاً . بمعنى أنّ جوهر نظرية الفيض ، وهو محورية الكمال ، قد أصبح ملك التفكير الجمالي العربي سواء أكان قائماً على تلك النظرية أم كان رافضاً إياها (*) . إذ الأمر قد أصبح متعلّقاً ببنية التفكير العامة ، لا بالخلافات المذهبية حول هذه المسألة أو تلك . ويكفي أن نذكر ، في هذا المجال ، نظرية الغزالي في « المطاع » (١) التي لا تختلف من حيث الجوهر عن نظرية الفيض التي هاجمها الغزالي هجومَ تحريم وتكفير ! .

قد يُخيّل للدارس الجمالي في هذا الفكر أن مفهوم الكمال بات مفهوماً جمالياً ، لكثرة وروده في هذا الفكر من جهة ، ولارتباطه بكل من الجلال والجمال من جهة أخرى . فثمة ثلاثة مفاهيم كثيراً ما تَرِدُ متجاورةً ومتعالقة فيمابينها ، وهي الكمال والجلال والجمال . غير أنّ المدقّق في ذلك الفكر يصل إلى أنّ الكمال هو الأصل في الجلال والجمال سواء أكانا مفهومين أم كانا قيمتين . إنّه الجوهر فيهما . بمعنى

* - نشير ، في هذا المجال ، إلى أن الكمال كان له حضور ملحوظ ، في هذا الفكر ، قبل دخول نظرية الفيض ، غير أنه لم يكن منهجاً بالشكل الذي ظهر بعها وبعدها .

أنّ الكمال في الشيء هوالذي يجعله جليلاً أو يجعله جميلاً ، كما أنّ افتقاد الشيء إلى الكمال يجعله بالضرورة قبيحاً . فلا يمكن الحديث عن الجلال أو الجمال في غياب الكمال عن الشيء ، على حين يمكن الحديث عن الكمال بمعزل عن ذينك المفهومين ، أي مأخوذاً من وجهة نظر وجودية أو معرفية ، لا من وجهة نظر جمالية . وهذا ما يسوّغ ورودَ الكلام على الكمال في ذلك الفكر مستقلاً في بعض الأحيان عن كل من الجلال والجمال .

وبهذا فإنّ الفكر العربي ـــ الإسلامي قد تناول مفهوم الكمال من مستويات ثلاثة : المستوى الوجودي والمستوى المعرفي والمستوى الجمالي . فعلى المستوى الأول تمّ تحديد الكمال على أنه ماهية الوجود أو بحسب تعبير ابن سبعين « الكمال كنْه الكائن » (٢) . وعلى المستوى الثاني تمّ النظر إلى الكمال على أنّه مقولة معرفية تحدّد الخصائصَ المادية أو المعنوية أو كليهما معاً للشيء أو للظاهرة.وعلىالمستوى الثالث تمّالتعامل مع الكمال على أنه الأصل أو الجوهر في الجلال والجمال ، وفي الموقف الجمالي منهما .

وبدهيٌّ أنّ هذه المستويات تتداخل وتتكامل فيما بينها لتؤلّف الموقف الفلسفي العام من الله والوجود والإنسان ، كما تؤلّف الموقف الجمالي منها . وبدهيٌّ أيضاً أنه لا يمكن العزل بين تلك المستويات . إذ إنّ كلاً منها يسهم في تحديد الآخر وبلورته وإضاءته . وهو ما يجعلنا نتحدّث عن الكمال بوصفه محوراً وجوهراً للقيم الجمالية في الفكر الجمالي العربي ـــ الإسلامي ، من خلال تلك المستويات كافة .

يؤكّد أقطاب ذلك الفكر أنّ الكمال هو مظهر الجلال والجمال أو هو مادّتهما أو إكسيرهما أو ماهيّتهما . وفي هذا يقول الفارابي « الجمال والبهاء والزينة في كلّ موجود هو أن يوجَد وجودَه الأفضل ويحصل له كماله الأخير » (٣) و « إنّ العظمة والجلالة والمجد في الشيء إنما يكون بحسب كماله » (٣) . ويقول ابن سينا « لا يمكن أن يكون جمالٌ أو بهاء فوق أن تكون الماهية عقليةً محضة ، خيرية محضة ، عَرِيّةً عن كلّ واحد من أنحاء النقص » (٤) . ويقول التوحيدي « أما سبب الاستحسان لصورة الإنسان فكمالٌ في الأعضاء وتناسبٌ بين الأجزاء » (٥) . ويقول ابن الخطيب « الكمال مظهر الجمال ومجلى له ، وهو كالمادة لصورته » (٦) . ويقول السهروردي « إنّ جمال كل شيء هو حصول كماله اللايق به » (٧) . وابن قضيب البان يرى أن الروح هي « تلطّفُ تولّدِ الجمال والجلال عند امتزاجهما لظهور صورة الكمال » (٨) . أما أبو حامد الغزالي فيقول « كلّ شيء فجمالُه وحُسْنُه في أن يحضر كمالُه اللائق به الممكنُ له ، فإذا كان جميع كمالاته الممكنة حاضرةً فهو في غاية الجمال ، وإن كان الحاضرُ بعضَها فلَهُ من الحُسْن والجمال بقدر ما حضر » (٩) .

يبدو واضحاً ، من خلال هذه الآراء ، وغيرها كثير ، أن الفكر الجمالي العربي - الإسلامي قد جعل من الكمال محوراً وجوهراً لقيمه الجمالية . فما هو كاملٌ هو جميل أو جليل بالضرورة ، وذلك بحسب

طبيعته وطبيعة الموقف الشعوري — الجمالي منه . وبدهي أن الكمال ليس واحداً . بل إنّ ثمّة كمالاتٍ متعددةً بتعدُّد الموجودات . فلكل موجود كما له الخاص به أو اللائق به ، وما يكون كمالاً في هذا لا يكون كمالاً في ذاك . أي أن الكمال في موجود قد يكون نقصاً في موجود آخر . والأمر لا يتعلّق بالتمايز فيما بين المعقولات والمحسوسات فحسب . بل يتعلّق أيضاً بالتمايز فيما بين عناصر المعقولات ، وفيما بين عناصر المحسوسات . فما يَكْمُل به النبات لا يكمل به الحيوان ، وما يكمل به الحيوان لا يكمل به الإنسان ؛ كما أن ما يكمل به الظبي لا يكمل به الذئب أو الفرس أو الناقة . . . الخ . فلكلّ موجود كماله اللائق به ؛

* تعريف المفهوم :

يتحدّد مفهوم الكمال ، في ذلك الفكر ، بحصول الموجود على سماته الوجودية الخاصة به المميِّزة له من سواه ، من دون زيادة أو نقصان . فابن سبعين يرى أنّ « حَدّ الكمال هو الذي لا يقبل الزيادة ، ويختلُّ بالنقصان » (١٠) ويعبِّر ابن عربي عن هذه الفكرة نظماً بقوله :

سبحانه وتقدّست أسـماؤه وعن الزيادة جلّ والنقصان (١١)

إنّ ابن سبعين يساوي ، من حيث المبدأ ، بين الزيادة والنقصان ، في الموجود . فالموجود الذي يستدعي الزيادة ناقصٌ بالضرورة ، لأنّ « من افتقر إلى الزيادة فهو في النقصان » (١٢) . مما يعني أنّ الزيادة عدمٌ كالنقص تماماً ، بالنسبة إلى ابن سبعين والسبب في ذلك هو الإخلال بالكمال في كلتا الحالتين .

ويوحّد ابن سينا بين ثلاثة مفاهيم وهي النقص والشرّ والعدم ، وذلك في قوله « والشرّ هو العدم ، ولا كلّ عدم . بل عدمُ مقتضى طباع الشيء من الكمالات الثابتة لنوعه وطبيعته » (١٣) . أي أنّ عدم حصول الموجود على ما يقتضي له من الكمالات المميّزة لنوعه هو ، في ذاته ، شرٌّ . أو كما يعبّر ابن سينا « يقال شرّ لنقصان كل شيء عن كماله وفقدانه ما من شأنه أن يكون له » (١٤) .

إنّ توحيد ابن سينا بين تلك المفاهيم الثلاثة ينهض من بدهية منطقية ينطلق منها . وهي أنّ أساس الوجود والموجودات معاً يكمن في الكمال ، وكلّ مالا يصل إلى الكمال يكون شرّاً أو واقعاً تحت الشرّ ، أو يكون عَدَماً أو واقعاً تحت العدم . وهذا لا يتمّ إلا حين يقع الموجود تحت أثر عوارض سلبية تمنعه من الوصول إلى الكمال ، أو تؤدّي به إلى العدم ، عَدَمِ الكمالِ حصراً . أما تلك العوارض فيمكن أن تكون عوارض فلكية طبيعية أو عوارض ذاتية متعلّقة بالموجود . يقول ابن سينا « والشرُّ يلحق المادة لأمْرٍ أوّل يعرض لها في نفسها ولأمرٍ طارىء من بعد » (١٥) . أما الأمر الأول فأنْ تتأثر المادة في أول وجودها بمؤثّر سلبي خارجي ، فتتكوّن منها هيئةٌ تمنع استعدادَها الخاصَ لأن تكون كاملة ، أما الأمر الطارىء لها من بعد ، فأحدُ شيئين : الأول منهما مانعٌ للمكمِّل ، والثاني مُمْحِقٌ للكمال . ويضرب ابن سينا مثلاً على الأول بوقوع سُحُب كثيرة وتراكمها وإظلالِ جبالٍ شاهقة تمنع تأثير الشمس في الثمار من الكمال ، ويضرب مثلاً على الثاني بحَبْس البرد للنبات المُصيب للكمال في وقته حتّى يفسد الاستعداد الخاص وما يتبعه (١٦) .

وبهذا ، فإنّ كلّ موجود ميسّرٌ للكمال بالضرورة ، بحسب نوعه وطبيعته . وهو بذلك ميسّر لأن يكون جميلاً أو جليلاً . أما أن يكون قبيحاً فأمرٌ غير وارد ، إلا إذا وقع تحت تأثير العوارض السلبية النافية للكمال . إذ إنّ الموجودات الفائضة بشكل طبيعي ، ومن دون تأثيرات سلبية ، ميسّرة لأن تكون كاملة . ولا شكّ في أن هذا ينسجم ونظرية الفيض التي تفترض أن سيرورة الفيض سيرورة كمالية حيث ينتقل الفيض من كمال إلى آخر ، بغضّ النظر عن مرتبة الكمال اللاحق بالنسبة إلى الكمال السابق . .

وقد يكون من الضروري ، في هذا المجال ، أن نتذكّر أخوان الصفا الذين أقاموا الفيض على التخالّي الصفاتي — إن صحّ التعبير — حيث إنّ الفيض ينتقل من العالّة إلى الكمال فالتمام فالبقاء فالوجود (١٧) . وقد يبدو أنهم ينفون الكمال عن الموجودات التامّة أو الباقية أو الموجودة وحسب . غير أن الأمر ليس كذلك . فالموجودات كلّها كاملة ذاتياً ، وناقصة بالنسبة إلى الأعلى منها . إنها كاملة على صعيد طبيعتها الذاتية ، وناقصة على صعيد علاقتها بما هو أعلى منها في مراتب الفيض . وبذلك فإنّ الموجودات الزائلة كاملة على صعيد الوجود ، ناقصة على صعيد البقاء . وكذا هي الحال بالنسبة إلى الموجودات الباقية التي هي كاملة على صعيدها الذاتي (البقاء والوجود) ، ناقصة على صعيد التمام . . . الخ . والحق أنّ هذا الطرح لمفهوم الكمال — الكمال الذاتي والكمال بالنسبة أو بالإضافة إلى — يكاد ينظم الفكرَ الجماليَّ العربي — الإسلامي ، وذلك بغضّ النظر عن طبيعة المعالجة أو منظورها ، وهل هي برهانية أو

عرفانية أو بيانية . فالمنطلق العام واحد أو موحّد ، وهو أنّ الموجودات العقلية والمادية أو الحسية كافةً كاملةٌ ذاتياً ، وناقصة بالنسبة إلى موجدها الله الذي هو الكمال المطلق الذي لا يقبل الزيادة ولا النقصان ، أو بتعبير ابن عربي « وعن الزيادة جلّ والنقصان » . أي أن تعريف الكمال ، في الفكر الجمالي العربي — الإسلامي ، يقوم في أساسه على تحديد الكمال الإلهي . وكلٌّ الكمالات الأخرى مشتقة في تعريفها من ذلك التحديد . ولابأس من الإشارة إلى أنّ ابن سبعين في حدّه للكمال بما سلف ذكره ، يهدف ، في النهاية ، إلى القول بأنّ الموجودات كافةً ناقصة ما خلا وجه الله ، وبما أنها ناقصة فهي بالضرورة عَدَمٌ أو واقعةٌ تحت العدم . فليس إذاً في الوجود سوى الله . وهو ما يقول به ابن سبعين بشكل صريح . غير أن تعريف ابن سبعين للكمال يبقى — فيما إذا أغفلنا إحالته على الوحدة المطلقة — تعريفاً عاماً للكمال في الفكر الجمالي العربي — الإسلامي .

ومن هنا فإنّ ما يقوله ابن الدباغ في تعريفه للكمال من أنه « حضورُ جميعِ الصفات المحمودة للشيء » (١٨)، وما يقوله ابن الخطيب من أنّ الكمال هو « جميع الصفات المحمودة لذلك الشيء » (١٩) ، لا يخرج عن إطار تعريف ابن السبعين . إذ إنّ تلك الصفات هي المميِّزة للشيء من سواه . فبحضورها يَكْمُلُ ويتميّز ، وبغيابها ينقص ويصيبُه العدم . وقد يبدو أنّ تحديد الكمال بأنه جميع الصفات المحمودة للشيء ، يضيف سمةً ليست موجودة في تعريف ابن سبعين ، وهي « الصفات المحمودة » غير أنّ الأمر ليس كذلك . فحضور الصفات المحمودة لا يعني إلا أنّ الشيء قد خلا من النقص ، كما خلا من الزيادة المخلّة

بالكمال . فحصول الشيء على الكمال هو في ذاته حصولٌ على الصفات المحمودة كافةً ، المتعلّقة بماهيته وطبيعته وبنيته .

لقد أشرنا إلى أنّ تعريف الكمال ، في الفكر الجمالي العربي–الإسلامي ، يقوم في أساسه على تحديد الكمال الإلهي . والحقُّ أنّ بحث الكمال ، في ذلك الفكر ، غالباً ما يتمّ من خلال المفارنة والمفاضلة بين الكمال الإلهي والكمال الإنساني . ومن البدهي أن يكون الكمال الإنساني لا قيمة له ، في هذه المفاضلة . فالفارابي يذهب إلى أنّ الكمال الإنساني هو كمالٌ بالعَرَض ، على عكس الكمال الإلهي الذي هو كمال بالجوهر . أما الكمال الذي بالعرَض فيكمن « في عَرَضٍ من أعراضنا مثل اليسار والعلم وفي شيء من أعراض البدن » (٢٠) . وليس الأمر على هذا النحو بالنسبة إلى الكمال الذي بالجوهر . فـ « الجمال فيه والكمال ليسا هما سوى ذات واحدة » (٢٠) ، وليسا هما من خارجه . وبما أنه كذلك ، فهو كمال ثابت لا يتغير ولا يقع تحت تأثير العوامل والعوارض ، على حين أنّ الكمال الإنساني كمال زائل بزوال العَرَض ، مما يعني أنه كمال متبدّل متغيّر .

وينظر ابن سينا إلى المسألة من منظور الواجب والممكن ، اتساقاً مع منطلقه الفلسفي فيرى أنّ كمالَ واجبِ الوجود واجبٌ بذاته ، على خلاف كمالِ ممكنِ الوجود الذي هو كمالٌ ممكن بغيره . فهو ممكن بالواجب من جهة ، وممكن بالظروف المحيطة من جهة ثانية ، وذلك بحسب تأثير العوارض ، كما مرّ بنا سالفاً .

وينظر ابن باجة والسهروردي إلى المسألة من منظور الغنى والفقر .

فكلُّ ما كان غنيّاً عن سواه ، كان كماله أتمّ وأدوم . والعكس بالعكس . وذلك بحسب درجة غناه أو فقره . يقول ابن باجة « والإنسان الكامل الفطرة هو الذي فُطِرَ على أن يكون لنفسه » (٢١) ويقول السهروردي « والغني هو الذي لا يحتاج في ذاته وكماله إلى غيره . والغنيُّ المطلق هو الذي وجودُه من ذاته وهو نور الأنوار ، ولاغَـرَضَ له في صنعه بل ذاته فيّاضةٌ للرحمة ، وهو الملك المطلق ، لأن الملك المطلق هو الذي له ذات كلّ شيء ، وليس ذاته لشيء » (٢٢) .

واضح من المقبوسين أن الحاجة ، بمعناها الأوسع ، هي التي تحدّد الغنى والفقر ودرجة كلّ منهما . فكلما كان الغنى مطلقاً كان الكمال مطلقاً . وكذا هي الحال بالنسبة إلى الفقر . وغنيٌّ عن البيان أنّ الكمال المطلق لا يكون إلا لله وحسب ، لأنه لا غنيّ بالإطلاق سواه . وإن يكن ثمة إقرار بأنّ الإنسان يمكنه أن يكون غنيّاً باطلاق أو كاملاً كمالاً مطلقاً . وهذا لا يجوز إلا للإنسان الكامل . غير أنّ الإطلاقية ، على الصعيد الإنساني ، تبقى نسبية ومحدوده في مقارنتها باطلاقية الكمال الإلهي . بمعنى أن إطلاقية الكمال في الإنسان — الكامل حصراً — مختلفة عن إطلاقية الكمال في الله .

وينظر ابن سبعين إلى المسألة من منظور الأصالة والالتزام (٢٣) . حيث يرى أنّ الله هو كلٌّ كمالٍ بالأصالة ، وأنّ الإنسان هو كلٌّ نقصٍ بالأصالة أيضاً . أما كمال الإنسان فيكمن في الالتزام . مما يعني أنّ كمال الإنسان مرهونٌ بالإرادة ، على حين أنّ كمال الله كمالٌ ماهَويٌّ (من الماهية) ، لا مجال فيه للإرادة . فلا اكتساب فيه ولا تغيُّر أو زوال . وبذلك فإن الله ، كما يرى ابن سبعين ، هو الكلُّ بالأصالة ،

وهو الكلُّ بالمطابقة ، وهو عينُ الكمال وسرُّ الجمال وغاية الجلال بالتضمُّن . ويرى أيضاً أنّ الإنسان هو النقص بالأصالة ، والجزء بالمطابقة ، وهو غاية القبح ونهاية الذلّ والحقارة بالتضمُّن (٢٣) .

إنّ ابن سبعين يؤكّد بذلك الوحدة المطلقة . فالله هو الكلُّ من حيث الماهية ، وهو الكلُّ من حيث مطابقته للوجود كلّه ، مما يؤدّي إلى أن يكون من حيث المعنى عينَ الكمال وسرَّ الجمال وغايةَ الجلال . وذلك بعكس الإنسان تماماً . غير أنّ الإنسان يمكنه أن يتجاوز ما هو أصيل فيه — أي يتجاوز النقص — فيما إذا التزم الكمالَ أو سعت إليه إرادتُه . وحين يتمّ الالتزام يتأكّد الاشتراك على صعيد الكمال بين الإنسان والله ، أو كما يقول ابن سبعين « وبالالتزام ثَبَتَت الاشتراك »(٢٣) وبدهيٌّ أنه حين يثبت الاشتراك ينتفي القبح والذلّ والحقارة ، ليحلّ محلّها الجمالُ والجلال في الإنسان .

أمّا ابن عربي فينظر إلى المسألة من منظور الزيادة . فكمالٌ لا يقبل الزيادة ، وهو كمال الله ، وكمالٌ يقبلها ، وهو كمال الإنسان . أما الذي لا يقبل الزيادة فلا « يكون إلا لله من كونه غنياً عن العالمين »(٢٤). وأما الذي يقبلها فهو خاصٌّ بنا نحن البشر . فـ « نحن في مزيد علمٍ دنيا وآخرة . فالنقص بنا منوطٌ فكمالنا بوجود النقص فيه . فلنا كمالٌ واحد ، وللحقّ كمالان : كمال مطلق وكمال يقول به حتّى نعلم . فنسختُنا من كمال حتّى نعلم لا من الكمال المطلق » (٢٤) .

فالكمال المطلق خاص بالله وحده ، على حين أنّ « كمال حتّى نعلم » أو كمال العلم يشترك فيه كلٌّ من الله والإنسان ، مع فارقٍ

جوهري وهو أنّ الله عالم بالإطلاق . أما الإنسان فهو عالم نسبياً . إذ إنه « في مزيد علم دنيا وآخرة » .

إنّ عودة إلى ما سلف ذكره تؤكّد أنّ أساس البحث في الكمال ، في الفكر الجمالي العربي – الإسلامي يقوم غالباً على المقارنة والمفاضلة بين الكمال الإلهي والكمال الإنساني . وهو ما أدّى إلى إيجاد نوعين من الكمال : كمال مطلق ، وكمال مقيّد أو نسبيّ . ونرى أنّ المنظورات السابقة لا تختلف فيما بينها من حيث المؤدّى والنتيجة . فلا اختلاف بين كل من الفارابي وابن سينا وابن باجة والسهروردي وابن سبعين وابن عربي ، على هذا الصعيد . فالكمالُ بالجوهر هو نفسه الكمال الواجب ، والكمال من حيث انعدام الحاجة ، والكمال بالأصالة ، والكمال الذي لا يقبل الزيادة ، كما أن الكمال بالعرَض هو نفسه الكمال الممكن ، والكمال من حيث حضور الحاجة ، والكمال بالالتزام ، والكمال الذي يقبل الزيادة .

إنّ الاتفاق العام على أنّ ثمة نوعين من الكمال : نوعاً مطلقاً ونوعاً مقيداً ، لا يعني في نهاية المطاف إلا أنّ ثمّة منهجاً عقلياً واحداً أو موحّداً ينظم التفكيرَ العربيَّ – الإسلامي المتأثر بنظرية الفيض ، بغضّ النظر عن درجة التأثر وطبيعته . وهو منهج عقلي ميتافيزيقي ينطلق مما هو روحاني لمحاكمة ما هو مادي ملموس . غير أن هذا المادي يتحوّل ، بدوره ، إلى وسيلة لمعرفة ما هو روحاني ، وتحديد صفاته المميّزة له .

وبدهيٌ أن هذا ليس خاصاً بالفكر العربي – الإسلامي وحسب ، بل هو في الواقع من سمات المناهج العقلية الميتافيزيقية بعامة . حيث

تغدو الحقائق النسبية وسائل لتحديد حقيقة عقلية أو روحانية مطلقة تتناقض أو تختلف مع تلك الحقائق التي كثيراً ما تبدو مرذولة بالنسبة إلى الحقيقة العقلية أو الروحانية المطلقة ،وغالباً مايصل بعضهم إلى القول بأن تلك الحقائق ليست سوى وهم أو مجاز بالنسبة إلى تلك الحقيقة .

أما بالنسبة إلى نوعَيْ الكمال : المطلق والمقيّد ، فيمكن القول بأن الكمال المطلق يتحدّد بأنه الكمال المتخلّص من أسْر المادة أو أنه الكمال الغنيّ عن التجسّد بمادة . فما هو مادي يعجز عن حَمْل الكمال المطلق . ولهذا فإنّ الكمال عامة ، في نظر القائلين بالفيض ، مرتبطٌ بالصورة لا بالمادة . فإذا ما كانت الصورة مطلقة من أسْر المادة ، فانّ كما لها يكون أقرب إلى الإطلاق ، وما ذلك إلا لأنها بدخولها إلى المادة تتقيّد بطبيعة المادة . حيث تتجسّد الصورة بالمادة ، بقدر ما تتأثر المادة بالصورة . ولهذا فإنّ الكمال في الصورة المجرّدة من علائق المادة أكمل من الكمال في الصورة المُتَمَوْضِعة في المادة . أي أنّ صُوَرَنا — نحن البشر — في عالم المعقولات أكثر كمالاً منها في أجسامنا أو عالم المحسوسات غير أنّ الكمال المطلق يرتبط بالحق أو الله ، في الدرجة الأولى . وكأننا نقول بذلك إنّ الفكر الجمالي العربي — الإسلامي يذهب إلى أنّ ثمّة عدّة درجات في الكمال المطلق وهي : درجة الكمال في الله ، ودرجته في العقول المفارقة ، ودرجته في الصور المفارقة . وبدهي أن يكون الكمال المطلق في درجته القصوى مرتبطاً بالله ، وخاصّاً به وحده ، ولا نسبة بين هذه الدرجة من الكمال المطلق وبين الدرجتين التاليتين . إذ إنّ كمال الله هو العلّة الأولى في الكمالات العقلية المفارقة والكمالات المادية

كافة . وهو ما يجعل ابن سبعين يستخدم في وصفه تعبير « كمال الكمال » (٢٥) . وهذا ما سوف نتوقف عنده بعد قليل .

أما الكمال المقيّد فهو مقيّد من جهة ارتباطه بالمادة ، وهو مقيّد من جهة وجوده وسيرورته . فعلى الصعيد الأول ، فلقد وَضُح أنّ المادة تقيّد الصورة وتُعيّنها وتؤثّر فيها سلباً . وهو ما يجعل الكمال مرهوناً بطبيعة المادة . أي يجعله كمالاً نسبياً وجزئياً ومتغيراً . وهذا نقصٌ إذا ما قيس بالكمال المطلق الذي هو ثابت لا يتغيّر ولا يتجزّأ .

وعلى الصعيد الثاني ، فإن هذا الكمال متقيّد بغيره من حيث وجوده وسيرورته . فهو لا يوجد ولا يستمرّ إلا بغيره . فغيرُه شرطٌ لوجوده . وذلك كأنّ يكون الشرط عَرَضاً من الأعراض ، كما لاحظنا عند الفارابي ، أو يكون الشرط كامناً في الظروف الملائمة ، كما عند ابن سينا وأخوان الصفا والسهروردي . وبشكل عام فإنّ الشرط الأول واللازم لوجود هذا الكمال هو فيضُ الكمال الإلهي للموجودات أو سَرَيان الحقّ فيها بتعبير ابن عربي ، أو سريان الأنوار الإلهية بتعبير أبي حامد الغزالي .

وينقسم الكمال المقيّد إلى كمال ظاهر وكمال باطن . أما الأول فهو الكمال الحسي الخاصّ بالموجودات التي ما تحت فلك القمر . حيث يتحدّد الكمال الظاهر لصورة الإنسان « في تناسُب الشكل ، واستواء البنية وحُسْن اللون ، وكذلك للحيوان والنبات أحوال في كمالها الظاهر » (٢٦) . أما الكمال الباطن ، وهو مختصّ بالإنسان دون الحيوان والنبات ، فهو « اجتماع الصفات المحمودة على الاعتدال ، ويُطْبَع

الموصوف بها على أتمّ صورها المتوسّطة البعيدة من الانحراف » (٢٧) ، وذلك كما يقول ابن الخطيب ، أو كما يقول ابن الدباغ « وأما الكمال الباطن فمعناه اجتماع الصفات الفاضلة في الإنسان على اعتدالها وتطبّعه بها ، والصفات الفاضلة العقلية كثيرة ولكن أمهاتها أربع وهي : الحكمة والعفة والشجاعة والعدالة » (٢٨) .

فإذا كان الكمال الظاهر أو المحسوس قائماً على العلائق الكامنة فيما بين عناصر الصورة الإنسانية أوالحيوانية أو النباتية ، فانّ الكمال الباطن أو المعنوي يقوم على العلائق الكامنة فيما بين صفات الإنسان الاجتماعية الإيجابية . مما يعني أن الكمال الباطن ينجم من علاقة الإنسان بالمجتمع . وإذا ما كانت هذه العلاقة محكومة بالحكمة والعفة والشجاعة والعدالة ، فإن هذا الكمال لا يمكنه إلا أن يكون مقيّداً ، أو مشروطاً . ومن المفيد أن نشير ، في هذا المجال ، إلى أنّ ابن الدباغ وابن الخطيب في تحديدهما للكمال الباطن ينطلقان من المقولة الأخلاقية الإسلامية التي فحواها « خير الأمور أوسطها » ، وهو ما سوف نشير إليه لاحقاً .

ذانك هما نوعا الكمال ، في الفكر الجمالي العربي ــ الإسلامي عامةّ ، والمتأثّر منه بنظرية الفيض خاصةّ . وتجدر الإشارة إلى أنّ هذين النوعين يشملان كلّ الكمالات بأجناسها المختلفة التي عرَض لها ذلك الفكر. فليس ثمّة إلا كمال مطلق ، وكمال مقيّد ، من حيث النوع . أما من حيث الجنس فثمّة العديد من الكمالات نعرِض لها ، فيما يلي ، بحسب أهميتها في ذلك الفكر .

* الكمال الإلهي والروحاني :

وأوّلُ هذه الكمالات هو الكمال الإلهي الذي هو الدرجة القصوى

من الكمال المطلق . ويمكن القول إنّ أسباب الكمال المطلق لا توجد مجتمعة إلا في الكمال الإلهي . مما يعني أنه الأوحد الذي ينفرد بهذه الصفة على التحقيق ،ولا نسبة بينه وبين سواه . فهو كمال سرمديٌّ لم يبدأ ولا ينتهي ، وثابتٌ لا يطرأ عليه التبدّل أو التغيُّر ، وكلّيٌّ لا يتجزّأ ، ومفارقٌ للمادة لا يتعيّن ولا يتحيّز ، وغنيٌّ لا يحتاج ولا يريد ، وأوّلٌ لا علّة له . بل هو علّةُ كلِّ موجود وكلِّ كمال . حيث لا أينَ ولا كيف معه . أو كما يقول السهروردي « والحقُّ لا ضدّ له ، ولاندّ له ، ولا ينتسب إلى أين ، وله الجلال الأعلى ، والكمال الأتمّ ، والشرف الأعظم ، والنور الأشدّ ، ليس بعَرَض فيحتاج إلى حامـل يقوم وجودَه ، ولا بجوهر فيشارك الجواهر في حقيقـة الجوهرية . . »(٢٩) . ويقول أيضاً « فإنّ وجوده ليس بأبتر ولا بناقص ولا منقطع الطرفين . . . وهو نور الأنوار ولا عَرَض له في صنعه»(٣٠) ولعلّ السبب الأبرز في الكمال الإلهي يكمن في كونه علّة كلّ شيء ، ولاعلّة له(*) . إنه كما يقول الفارابي « السبب الأول لوجود سائر الموجودات كلّها وهو بريء من جميع أنحاء النقص . . . فوجوده أفضل الوجود وأقدم الوجود ولا يمكن أن يكون وجودٌ أفضل ولا أقدم من وجوده ، وهو من فضيلة الوجود في أعلى أنحائه ، ومن كمال الوجود في أرفع المراتب ولذلك لا يمكن أن يشوب وجودَه وجوهرَه عدمٌ أصلاً » (٣١) . ويؤكّد الفارابي أنّ الكمال الإلهي فوق المادة والصورة ، فلا مادة ولا صورة له . وهذا ما يجعله واحداً لا شريك له ولا ندّ ولا ضدّ ، كما يجعل ذاته بسيطةً غير منقسمة . إنه واحد في جوهره

(*) راجع الشكل رقم (١) .

غير منقسم (٣٢) ، وما يجعله أيضاً غير محتاج أحداً ، إذ لا غـرَض ولا غاية لوجوده و « إنما وجودُه ليتمّ تلك الغاية وذلك الغرض » (٣٣) .

إنّ ما يقول به الفارابي لا يختلف حوله القائلون بنظرية الفيض إلا بأسلوب التعبير وبالمصطلح المستخدَم ، وهل هو برهانيٌّ أو عرفانيٌّ . ومن ذلك ما يقوله ابن الدباغ في الكمال الإلهي « ومَنْ تجلّى له بصفاته التي لا تليق إلا به من العلم والقدرة والانفراد والخلق والإيجاد والغنى المطلق والقيّومة التي قام بها سائر الموجودات ، وعَلِمَ ماله من السنا والبهاء والنور الفائض على سائر الموجودات . . . فيقال إنّ هذا مطالعٌ لصفات الكمال » (٣٤) .

وإذا كانت العلّية هي السبب الأبرز في الكمال الإلهي ، فإنّ صفة العلم لا تقلّ أهمية في هذا الشأن ، وكذا هي الحال بالنسبة إلى صفة القدرة . فالله عالِمٌ قادرٌ ، لا حدود لعلمه أو لقدرته ، كما لا بدايةَ لهما فيه ولا نهاية .

حتى إنّ الغزالي يذهب إلى القول « إنّ العلم من أخصّ صفات الربوبية وهي منتهى الكمال » (٣٥) . وقد يبدو أن الإرادة من الأسباب الموجبة للكمال الإلهي . غير أنّ الأمر على عكس ذلك . فالإرادة ، في منظور القائلين بنظرية الفيض ، تفترض الحاجة والغايةَ ، أي تفترض الافتقار إلى الأشياء أو الموجودات . والله لا يفتقر إلى شيء . فلا حاجة ولا غاية ولا غرض له . ولهذا فإنّ صفة الإرادة ليست من صفاته . إنه فوق الإرادة ، لأنّه فوق الافتقار إلى ما ليس هو . ولقد مرَّ بنا في الفصل السابق أنّ الفيض الإلهي فيضٌ طبيعي غير قصدي ، لا وجود فيه للإرادة .

ومما يلفت النظر أنّ صفة العلم قد نالت نصيباً وافراً من الاهتمام . سواء أكان ذلك فيما يتعلّق بالكمال الإلهي أم فيما يتعلّق بالكمال الإنساني . ولعلّ ذلك يحيل على الأهمية الكبرى التي يُوليها الفلاسفة والمتصوفة العرب — المسلمون للعلم والمعرفة والثقافة . حتّى إنهم يذهبون إلى جعل العلم سبباً أساسياً من أسباب الكمال الإلهي والإنساني . يقول الفارابي « فانه يعلم وإنه معلوم وإنه عِلْمٌ فهو ذات واحدة وجوهر واحد » (٣٦) . ويقول عبد الكريم الجيلاني « إنّ العلم صفة نفسية أزلية . فعلْمُه سبحانه وتعالى بنفسه وعلْمُه بخلقه عِلْمٌ واحد غير منقسم ولا متعدّد »(٣٧) . ويقول ابن طفيل « فهو الوجود وهو الكمال وهو التمام وهو الحُسْن وهو البهاء وهو القدرة وهو العلم . . » (٣٨) .

ونرى لزاماً علينا أن نشير إلى التصنيف الذي وضعه عبد الكريم الجيلاني لأسماء الله الحُسْنى . حيث صنّفها بأربعة جداول (٣٩) : الأول خاصّ بالأسماء والصفات الذاتية ، والثاني خاصّ بالأسماء والصفات الجلالية ، والثالث خاصّ بالأسماء والصفات المشتركة وهي الكمالية ، أما الجدول الأخير فخاصّ بالأسماء والصفات الجمالية . ونجد أنّ الجدول الثالث يتداخل في الجداول الأخرى ، من حيث الطبيعة . وهو الوحيد على هذا النحو . فالجداول الثلاثة مستقلة بعضها عن بعض ، ما عدا هذا الجدول الذي يتقاطع معها جميعاً . ومن الأسماء والصفات الكمالية نجد الرحمن والملك والخالق والحكيم والأول والآخر والظاهر والباطن والغني والمتعالي والقيوم . . . الخ . ويُفْهم من كون الجدول الثالث مشتملاً على الأسماء والصفات المشتركة أنّ الكمال هو الناظم بين الأسماء الذاتية والجمالية والجلالية . حيث يسوّغ الجيلاني تصنيفه

لبعض الأسماء الذاتية في الجدول الكمالي بأنّ فيها رائحة الجمال والجلال . يقول « الغني والعدل والقيوم وأمثال ذلك فإنها مُلْحَقة بالأسماء الذاتية لكنّا جعلناها من القسم المشترك لما فيها من رائحة الجمال والجلال » (٤٠) . مما يشير إلى أنه لا جمال ولا جلال في غياب الكمال .

وإذا ما أردنا أن نلخّص أسباب الكمال الإلهي ، فيمكن التوكيد أنها تكمن في العليّة والمفارقة والكليّة والسرمدية والثبات والغنى والبساطة والعلم والقدرة والأحدية . وبما أنّ الكمال الإلهي على هذا النحو ، فمن الاستحالة أن يكون له ندٌّ أو مثيل ، كما أنه من البدهي أن يكون في الدرجة القصوى من الكمال المطلق . إذ أنّه « كمال الكمال » بتعبير ابن سبعين .

ويؤكّد أقطاب الفكر الجمالي العربي ـ الإسلامي أنّ إدراك الكمال الإلهي هو أمرٌ في غاية الصعوبة ، وإنْ لم يكن مستحيلاً . حيث يعترضه الكثير من العوائق . لعلّ أهمّها ملابسة المادة والعدم للعقل البشري . فما هو مادي لا يدرك ما هو روحاني ، وما هو معدوم لا يدرك ما هو خالد . يقول الفارابي « يجب في الأول (أي الله ـ المؤلف) إذ هو في الغاية من كمال الوجود أن يكون المعقول منه في نفوسنا على نهاية الكمال أيضاً . . . ولكن لضعف قوى عقولنا نحن ولملابستها المادة والعدم ، يعتاص إدراكه ويعسر علينا تصوّره ونضعف من أن نعقله على ما هو عليه وجوده . فإنّ إفراط كماله يبهرنا فلا نقوى على تصوّره على التمام »(٤١) . إنّ ملابسة المادة والعدم للعقل البشري ، إذاً ، هي التي تجعله ضعيفاً وعاجزاً عن إدراك الكمال الإلهي على التمام . وبما أنّ الله في غاية البساطة ، والإنسان في غاية التعقيد ، فإنّه يستحيل على الإنسان

بما هو كذلك أن يصل إلى إدراك كمال الله . غير أنّ تلك الاستحالة تزول حين يتمكّن الإنسان من مجاوزة المادة والعدم ، ليعود جوهراً بسيطاً خالياً من التركيب . وهذا لا يكون إلا للإنسان الكامل الذي يكون العقل والعاقل والمعقول فيه شيئاً واحداً . يقول الفارابي « كلّما كنا أقرب إلى مفارقة المادة كان تصوّرنا له أتمّ ، وإنما نصير أقرب إليه بأن نصير عقلاً بالفعل . وإذا فارقنا المادة على التمام يصير المعقول منه في أذهاننا أكمل ما يكون »(٤٢) . ويؤكّد ابن الخطيب أن معاينة كلّيّ الجمال أو الله لا تكون إلا للنفوس التي صفت من الكدورات أو الشوائب التي اكتسبتها من قربها من عالم الأجسام . وبعدها من المبدأ أو الله بُعْداً نسبياً لا بُعْداً زمنياً . تلك النفوس هي الي يصلح لها اسم الكمال الإنساني وهو التشبُّه بالعالم الأقدس (٤٣) . ويقول الغزالي « العارفون — بعد العروج إلى سماء الحقيقة — اتفقوا على أنهم لم يروا في الوجود إلا الواحد الحقّ . لكن منهم من كان له هذه الحال عرفاناً علمياً ، ومنهم من صار له ذلك حالاً ذوقياً . وانتفت عنهم الكثرة بالكلية واستغرقوا بالفردانية المحضة واستوفيت فيهاعقولهم... » (٤٤) .

لقد اتفق كلٌّ من أهل البرهان والعرفان والبيان على أن إدراك الكمال الإلهي خاصّ بذوي العقول الإلهية أو ذوي الكمال الإنساني . بمعنى أنّ الكمال الإنساني هو الشرط الأول والأوحد لإدراك الكمال الإلهي الذي هو ، في نهاية المطاف ، الكمال الحقيقي الأوحد ، وما سواه وهم أو مجاز . وما استخدام اسم الحقّ لله بكثرة لافتة للنظر إلا بسبب ذلك . فهو الحقّ والوجود الحقّ والكمال الحقّ والنور الحقّ والجمال الحقّ . . . الخ .

إنّ الكمال الإلهي ، إذاً ، هو العلّة الأولى في الكمالات الأخرى كافةّ . إنه علّة وجودها وعلّة سيرورتها، به يقوم الوجود ويستمرّ أو كما يقول ابن الخطيب – ونعتذر من طول المقبوس – « إنّ الوجود الممكن كلّه ظلمةٌ لولا نور الله الذي أشرف عليه ، ولا نور إلاّ نور الله . قال الله سبحانه (الله نور السموات والأرض) . فليس فيهما نور إلاّ الله ، ونورُه القدسي هو سرُّ الوجود والحياة والجمال والكمال ، وهو الذي أشرق على العالم فأشرق على العوالم الروحانية ، وهم الملائكة ، فصارت سُرُجاً منيرة ، مستمدّة من نوره ، مستمدّاً منها مَنْ دونها بجود الله . ثم سرى النور إلى عالم النفوس الجزئية ، ثم طرحته النفوس على صفحات الجسوم ، فكلّ ما وقعت عليه حواسُّ الإدراك مما يقيّدها جنسُه أو يثير تعجّبها جمالُه أو يبهرها نوره ، أو يسوقها حبُّه ، أو يروقها تناسبُه وحكمتُه ، ليس إلاّ نور الله الساري إلى الشيء منه ، بقدر قبوله . . . وعنده (أي عند عالم الجسوم – المؤلف) ينتهي سريان نور الجمال القدسي المشوق للنفوس » (٤٥) .

إن ابن الخطيب يلخّص بهذا المقبوس الطرح الجمالي العام للفلاسفة والمتصوفة العرب – المسلمين الذين تأثّروا بنظرية الفيض ، بغضّ النظر عن درجة التأثر وطبيعته . وذلك بلغة صوفية كشّفت المعالم الأساسية لنظرية الفيض في فهمها للوجود والحياة والكمال والجمال . أي في فهمها الفلسفي والجمالي . حيث تكلّم ابن الخطيب على الله والعوالم الروحانية وعالم النفوس وعالم الجسوم من منظور فلسفي وجمالي – فيضي . وهو إذا كان قد اعتبر الروحانيات المدبّرة الأفلاك (السُّرُج المنيرة)

ملائكة * ، فإنّ السهروردي وابن عربي قبله قد ذهبا إلى ذلك . ويخيّل إلينا أنّ الأمر لا يتعدّى أن يكون محاولة صوفية « لأسلمة » نظرية الفيض ** . ولكن ما نريده في هذا المجال ، هو أنّ الكمال الإلهي علّة كلّ الكمالات الأخرى . وهو كمال في الدرجة القصوى أو الغاية النهائية من الكمال المطلق الذي يصعب إدراكه . بل يستحيل إلاّ بالنسبة إلى ذوي الكمال الإنساني .

لقد أحالنا ابن الخطيب على الحديث عن الكمال الروحاني ، وهو الجنس الآخر من الكمال المطلق . إنه الكمال الخاصّ بالعقول المفارقة بالنسبة إلى القائلين بالفيض العشاري ، وبالعقل والنفس وما يتبعهما بالنسبة إلى القائلين بالفيض الثلاثي . ونحن سوف نتحدّث عن الكمال الروحاني ، بمعزل عن ذلك التمييز ، لأن الصفات التي تميّز الكمال الروحاني هي نفسها عند هؤلاء وأولئك .

يتحدّد الكمال الروحاني بثلاث سمات جوهرية ، وهي : مفارقة المادة مفارقةً مطلقة ، والاتصال الدائم بالذات الإلهية وكمالها ، وإمكانية فيض الأجرام السماوية غير الفاسدة أو القابلة للفساد . ولولا هذه السمات لما احتلّ الكمال الروحاني مكانةً في عالم الكمال المطلق .

إنّ منطق نظرية الفيض يفرض أن يكون المفيض حاملاً بعض سمات الفائض ، وأن يكون على اتصال أو ارتباط به ، ارتباط المعلول

* – لابأس من التذكير بأن صابئة حران يعتبرون تلك الأفلاك آلهة صغاراً أو مساكن لها . ولهذا فقد كانت تلك الأفلاك معبودة بالنسبة إليهم .

** – غير أن هذه الأسلمة لم تنفع ابن الخطيب ، كما لم تنفع السهروردي قبله . فقد قتل كل منهما بتهمة الزندقة .

بالعلة . وذلك كي يستمرّ في وجوده. وبما أنّ العالم الروحاني أو عالم المعقولات أو الجواهر أو العالم النوراني– وذلك بحسب مصطلح كل من الفلاسفة والمتصوفة ، وهي في النتيجة مصطلحات مترادفه – قد نتج مباشرةً من الوجود الإلهي ، فمن البدهي أن يحمل بعض سمات هذا الوجود . ومنها مفارقة المادة والعدم. فالعالم الروحاني عالم لا مادةً فيه ولا يتجسّد بمادة . ولهذا فإنّ الكمال الروحاني هو الآخر لا مادة فيه ولا يتجسّد بمادة . يقول الفارابي « فأما الأشياء الكائنة عن الأول فأفضلها بالجملة هي التي ليست بأجسام ولا هي من أجسام »(٤٦) . ويقول ابن سينا « إنّ أوّل الموجودات عن العلّة الأولى واحدٌ بالعدد وذاته وماهيته وحده لا في مادة . فليس شيء من الأجسام ولا من الصور التي هي كمالات الأجسام بمعلولات قريبة له ، وهو عقل محض لأنّه صورة لا في مادة » (٤٧) .

فالكمال الروحاني ، إذاً ، كمال صُوري لا مادة فيه . وبذلك يكون هذا الكمال قد تراجع خطوة ، من هذا المنظور ، عن الكمال الإلهي الذي لا مادة ولا صورة له .أي أنّ العلّة التي لا مادة ولا صورة لها أنتجت معلولاً ذا صورة ولكن بدون مادة . ولكن العالم الروحاني ليس واحداً بل هو متعدّد . ولهذا فإن ثمة تفاضُلاً بين عناصره . فالعقل أفضل من النفس بالنسبة إلى القائلين بالفيض الثلاثي ، والعقل الأول أفضل من العقل العاشر بالنسبة إلى القائلين بالفيض العشاري . وما ذلك إلاّ بسبب القرب والبعد من الكمال الإلهي . فما هو قريب منه أكثر كمالاً وأفضل وجوداً وأعمق تأثيراً وأدْومُ لذةً وسعادة. فالأفضل يتبع الأفضل ، والأكمل يتبع الأكمل إلى أن ينتهي العالم الروحاني .

.لا يتأتّى الكمال الروحاني من مفارقة المادة فحسب ، بل ينبغي أن يكون على اتصال دائم بالكمال الإلهي وذلك بأن يعقل ، علاوة على ذاته . ذات الكمال الإلهي أو الموجود الأول . يقول الفارابي « ليس في واحد منها (أي من العقول المفارقة — المؤلف) كفاية في أن يكون فاضل الوجود بأن يعقل ذاته فقط . بل إنما يقتبس الفضيلة الكاملة بأن يعقل مع ذاته ذاتَ السبب الأول . وبحسب زيادة فضيلة الأول على فضيلة ذاته يكون بما عَقَل الأوّل فضْلُ اغتباطه بنفسه أكثر من اغتباطه بها عند عَقْل ذاته » (٤٨) . وما ذلك إلا لأنّ كمال الأول زائد على كمال ذاته . ولهذا من البدهي أن يكون اغتباطه بكمال الأول أعمق وأدوم وألذّ وأفضل من اغتباطه بكماله هو .

إنّ اتصال هذا الكمال بالكمال الإلهي لا ينهض من الإرادة والاختيار . بحيث يمكن للعقل المفارق أن يتّصل أو لا يتّصل . بل هو اتصال طبيعي غير قصدي وغير إرادي . فكما أنّ من طبيعة العقل مفارقةَ المادة ، فإنّ من طبيعته أيضاً عَقْلَ الكمال الإلهي والاتصال به . ومن طبيعته ، ثالثاً ، أن يفيض فيتكوّن الجرم السماوي غير الفاسد أو القابل للفساد .

واذا كان العقل الصُّوَري المفارق للمادة قد نتج منه ما هو مادي صُوَري ، فانه قد نتج منه ما ليس قابلاً للفساد ، وإنْ كان ذا مادة ، وذلك على خلاف الموجودات المادية الأرضية الفاسدة أو المعدومة بالضرورة . وليس هذا فحسب ، بل إنّ العقل المفارق حين أفاض الجرم السماوي أفاضه في أكمل شكل أو هيئة ، وفي أكمل حركة أيضاً . أي أن العقل المفارق في فيضه للجرم السماوي قد أعطاه شكلاً هو أكمل

الأشكال ، وحركة هي أكمل الحركات ، ونقصد بهما الشكل الدائري والحركة الدائرية . وذلك بالإضافة إلى أكمل الكيفيات وهي الكيفية الضيائية أو النورانية . يقول الفارابي في العقل المفارق « إنّ له من الأشكال أفضلها وهي الكُريّة ، ومن الكيفيات المرتّبات أفضلها وهو الضياء ، فإنّ بعض أجزائها فاعلة للضياء وهي الكواكب وبعض أجزائها مُشفّة بالفعل . . . ولها من الحركات أفضلها وهي الحركة الدورية . وتشارك العشرة (أي الأجرام تشارك العقول العشرة — المؤلف) في أنها أعطيت أفضل ما تتجوهر به من أوّل أمرها ، وكذلك أعظامها وأشكالها والكيفية المرتّبة التي تخصّها » (٤٩) .

إنّ كمال العقل المفارق ، إذاً ، لا ينعكس إلا كمالاً على صعيد الأشكال والكيفيات والحركات . ولا بأس من الإشارة إلى أنّ ثمّة اتفاقاً بين القائلين بنظرية الفيض على أنّ الاستدارة أو الدائرية هي أكمل الأشكال والحركات . حيث يؤكّد أخوان الصفا أنّ الشكل الكُري هو أفضل الأشكال (٥٠)، ويذهب ابن سينا إلى أن الحركة الطبيعية الكونية لا يمكن أن تكون إلا حركة مستديرة (٥١) . وكذا هي الحال بالنسبة إلى السهروردي الذي يقول في الحركة الدائريـة « لا ثقيلة ولا خفيفة ، ولا حارة ولا باردة ولا رطبة ولا يابسة ، فهي طبيعة خامسة »(٥٢) ، ويرى أيضاً أن الشكل الكُري هو الأنسب لحركة الأفلاك الدائرية في السموات التي « كلّها كريّة محيطة بعضها ببعض » (٥٢) . أما ابن عربي فيرى أن الشكل الكُري هو أوّل شكل قَبِلَ الجسمَ الكليّ للعالم(٥٣) .

نصل ، من ذلك ، إلى أن الكمال الروحاني ذو شكل دائري وحركة

دائرية وكيفية نورانية . وهذا ما ينعكس في الأجرام السماوية التي ليست في نهاية المطاف . إلا تمثيلاً مادياً لصورة الكمال الروحاني وهو ما يؤدّي بنا إلى الحديث عن الكمال الجرمي السماوي الذي بات واضحاً أنه كمال ذو شكل دائري ، وحركة دائرية ، وكيفية نورانية ، فضلاً عن حجمه المادي الهائل . ونعتقد أن اعتبار الدائرية في الشكل والحركة هي الأكمل ، ناتج من تمثيلها لفكرة اللانهاية المرتبطة بالله، والعالم الروحاني . بمعنى أن كمال الأجرام السماوي ينجم من تمثيله لفكرة اللانهاية في الكمال الإلهي والكمال الروحاني * .. أما الأول فلأنه العلّة الأولى ، وأما الثاني فلأنه الموجد المباشر لتلك الأجرام . إذ إنّ هذه هي الممثّل المباشر للكمال الروحاني وهذا ما يجعل الكمال الجرمي السماوي منضوياً تحت الكمال المطلق ، وإنّ يكن في أدنى درجاته . إنه كمال مطلق ، لأنه استطاع أن يمثّل الفكرة الجوهرية في ذلك الكمال ، وهي اللانهاية. غير أنه أقرب الكمالات المطلقة إلى التقييد. وما ذلك إلا لأنه كمال ذو مادة ، بخلاف الكمال الروحاني الذي هو ذو شكل لا مادة فيه ، وبخلاف الكمال الإلهي الذي لا مادة فيه ولا شكل له .

وهكذا نلحظ أن الكمال الإلهي الذي لا شكل ولا مادة له يفيض فيتكوّن الكمال الروحاني الذي ليس شكله في مادة ، والذي يفيض فيتكوّن الكمال الجرمي السماوي الذي قوامُه في مادة وشكل معاً . وسوف نلحظ أن الهيولى هي الكائن المادي الذي لا شكل له .

* — ولعل هيمنة الأشكال الدائرية والمنحنية ، في الفن العربي — الإسلامي تجد أساسها ، على الصعيد الفلسفي الجمالي ، في هذا التمثيل .

الكمال في الكائنات :

إنّ للهيولى أو المادة الأولى كمالها أيضاً . حيث يكمن في أمرين اثنين ، وهما أنها باقية غير فانية ،وأنها قابلة لتلقّي صور الموجودات .. فهي الوسيط المادي الذي يحوّل الصور إلى كائنات مادية حية أو جامدة أي أن الكمال في الهيولى لا يكمن في كونها مادة ، بل في كونها مادة غير قابلة للفناء ، على الرغم مما يصيبها من تغيّر أو تبدّل . غير أن الكمال الهيولاني هو الأخسّ من بين الكمالات المقيّدة . والسبب في ذلك هو أنه مادة لا صورة أو لا شكل لها . والصورة ، كما يقرّر الفكر العربي – الإسلامي ، هي التي تَهَبُ الموجود حياته وفضيلته وكماله .

ويأتي بعد الهيولى العناصر الأربعة – الماء والنهار والهواء والتراب – التي يقوم على عاتقها تكوين الكائنات أو المولّدات الأربعة – المعدن والنبات والحيوان والإنسان – وذلك من خلال الاختلاط أو الامتزاج أو التركيب ، بحسب تعبير كلّ من الفلاسفة والمتصوفة . أي أنّ كمال العناصر في أن ينتج عنها الكائنات . وأوّلها المعدن .. وهو أخسّ الكمالات المادية الصوَرية ، لا لأنّه فاقد الحياة وحسب . بل لأنه أيضاً ينتج من تركيب بسيط غير معقّد ، فيما بين العناصر الأربعة . وبينما نجد الفارابي وابن سينا وأخوان الصفا لا يسهبون كثيراً في الحديث عن طبيعة التركيب ومراحله ، فإنّ ابن طفيل يفصّل في ذلك ، حين يتحدّث عن النشأة الطبيعية لحيّ بن يقظان (٥٤) .

ويأتي النبات في الدرجة الثانية من الكمال المادي الصوري . حيث إنّ تركيبه أعقد من تركيب المعدن . وهو ما يجعل النبات ذا حياة بما له

من القوّة الغاذية والقوّة النامية ، على حين أنّ المعدن لا قوّة له . غير أنّ الكامل من النبات لا يكتفي بهاتين القوّتين . بل لابدّ من قوّة ثالثة وهي المولّدة . يقول ابن سينا « والقوّتان الأُوليان توجدان في كل نفس نباتية ، وأما هذه (أي القوة المولّدة — المؤلف)فتوجد في الكامل من النبات . وربما وجدت هذه القوّة بتمامها في شخص واحد ، وربما انقسمت في شخصين » (٥٥) .

وبعد أن يستوفي النبات كماله ، تكون العناصر قد تهيّأت لتركيب أكثر تعقيداً وأكثر اعتدالاً ، فيكون الحيوان . أو كما يعبّر ابن سينا « وإذا امتزج العناصر امتزاجاً أكثر اعتدالاً تهيأت لقبول النفس الحيوانية وذلك بعد أن يستوفي درجة النفس النباتية . والنفس الحيوانية كمالٌ أوّل لجسم طبيعي آلي من شأنه أن يحسّ ويتحرّك بالإرادة »(٥٦) . وقَوامُ الكمال في الحيوان يكمن في حصول الحيوان — إضافة إلى القوى النباتية — على القوى المدركة والقوى المحركة . وهذه تنقسم إلى شهويّ ؛ وإلى غضبيّ . وأمّا المدركة فتنقسم إلى خمس قوى وهي : قوة الفنطاسيا أو الحسّ المشترك ، والقوّة الخيالية والقوة المتخيّلة وقوة الوهم وقوة الذكر والحفظ (٥٧) . وما ينبغي الإشارة إليه ، في هذا المجال ، هو أنّ ما يقوله ابن سينا لا يكاد يختلف حوله الفلاسفة والمتصوفة العرب — المسلمون سواء أكانوا قبله زمنياً أم جاؤوا بعده .

أما بالنسبة إلى كمال الإنسان ، وهو أعلى درجة في الكمال المادي الصُّوَري أو المقيّد . فيكمن في حصوله — بالإضافة إلى ما سلف في النبات والحيوان من قوى — على النفس الناطقة التي « لها قوّتان : قوة مدركة

عاقلة ، وقوة محرِّكة عاملة » (٥٨) وبهذا فإنّ كمال الإنسان هو الأكمل من بين الكمالات المادية الصُّورية . فقد احتوى في داخله كلّ الكمالات السابقة له من معدنية ونباتية وحيوانية . مضيفاً إليها صفات خاصة به ، تميِّزه من سواه من تلك الكمالات وتلك الكائنات . ولهذا لا غرابة في أن يرى ابن عربي أنّ كمال الصورة الإنسانية ناجمٌ من كونها ظهرت بوساطة النَّفَس الرحماني (٥٩) . حيث « خلق الله الإنسان مختصراً شريفاً فيه معاني العالم الكبير ، وجعله نسخةً جامعة لِمَا في العالم الكبير ولِمَا في الحضرة الإلهية من الأسماء » (٦٠) . ويميّز ابن عربي ، عادةً ، بين الإنسان الكامل والإنسان الحيوان الذي يقصد به الهيئة المادية الإنسانية . والحديث ، هنا ، ينصبُّ على كمال الهيئة الإنسانية ، لا على الإنسان الكامل الذي أصبح مفهوماً فلسفياً وجمالياً محدَّداً ، سوف نتحدّث عنه في فصل لاحق .

يرى ابن عربي أنّ كمال الإنسان — أو هيئته — قد نجم من كونه صورة مختصرة عن العالم الأكبر . فما تفرّق في هذا العالم موجود في الإنسان . فالنَّسَاءُ موجود فيه كالشعر والأظافر « وكما أنّ في العالم ماء مالحاً وعذباً وزعافاً ومرّاً ، فذلك موجود كلّه في الإنسان . فالمالح في عينيه ، والزعاف في منخريه ، والمرُّ في أذنيه ، والعذْب في فمه » (٦١). وهكذا بالنسبة إلى العناصر الأربعة والرياح الأربع والسباع والشياطين والبهائم والملائكة (٦٢) . . الخ .

ويسرد علينا عربي وصفاً دقيقاً للكمال في الشكل الإنساني ، فيقول « ليس بالطويل ولا بالقصير ، لينُ اللحم رطبُه بين الغلظ والرقة ، أبيضُ مَشُوبٌ بحُمْرة وصُفْرة ، معتدلُ الشَّعر طويلُه ، ليس

بالسبط ولا الجعد القطط ، في شعره حمرة ليس بذلك السواد ، أسيل الوجه ، أعين مائل إلى الغؤور والسواد ، معتدل عظم الرأس ، مائل الأكتاف ، في عنقه استواء معتدل اللبة ، ليس في وركه ولا صلبه لحم ، خفي الصوت صاف ما غلظ منه ومارق مما يستحب غلظه أو رقته في اعتدال ، طويل البنان للرقة ، سبط الكف . . . ليس بعجلان ولا بطيء . فهذا قالت الحكماء أعدل الخلقة وأحكمها . وفيها خلق سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم حتى صح له الكمال ظاهراً وباطناً » (٦٣) .

نتوصل إلى أن الكمال الإنساني الصوري هو الأرقى من بين الكمالات المادية الصورية . فهو الكمال الأعقد تركيباً ، والأكثر شمولاً لما في العالم من قوى وصفات وجودية إيجابية. وما كان ذلك إلا لأنه مطلوب منه أن يحمل مفهوم الإنسان الكامل . فيكون بذلك شكلاً مناسباً للمضمون .

وهكذا نلحظ أن ثمة تمييزاً بين الكمالات من منظور المادة والصورة ، ومن منظور البساطة والتعقيد . فالكمال الإلهي هو الأكمل لأنه خال من المادة والصورة ، ولأنه جوهر بسيط غير مركب . ويتلوه الكمال الروحاني الذي يتراجع خطوة عن الأول ، حيث اكتسب الصورة والإثنية . ثم يتلوه الكمال الجرمي السماوي الذي تراجع خطوتين حيث اكتسب المادة والصورة والتركيب الأكثر تعقيداً من الثاني . هذا على صعيد الكمال المطلق . أما بالنسبة إلى المقيد فإن الكمال الإنساني الصوري هو الأكمل لأنه الأكثر تعقيداً وشمولاً . ويتلوه الكمال

الحيواني . حيث التركيب أقلّ . . . وهكذا حتى نصل إلى الكمال الهيولاني الذي لا تركيب ولا تعقيد فيه . إنه مادة فحسبُ . بمعنى أنّ الكمالات المطلقة تتفاضَل بالبساطة ، على حين أنّ الكمالات المقيّدة تتفاضَل بالتعقيد . إنّ أكمل ما في السماء هو البسيط ، وأكمل ما في الأرض هو المعقّد . وهذا ما يهيّىء لأن يكون ثمة اتصال بين الكمالين ـ الإنساني والإلهي * . وكأن الإنسان لا يصل إلى النشوة المطلقة إلا حين يتّصل بنقيضه من حيث الجوهر ، وهو الله . تلك النشوة التي طالما ترنّم بها المتصوفة وسَعَوْا إليها مهملين كل نشوة حسية أو معنوية ، كُرْمى لها ، وكُرْمى للفردانية المحضة التي تعود بهم إلى أصل الوجود ، وهو الوحدة لا الكثرة ، واللطافة لا الكثافة .

ولا بأس من الإشارة ، في هذا المجال ، إلى أنّ ثمّة تدرُّجاً يربط بين الكمالات كافةً ، ولا سيما بالنسبة إلى القائلين بوحدة الوجود يقول ابن عربي « فأولُ تكوين في الأرض المعادنُ ثم النبات ثم الحيوان ثم الإنسان . وجعل (أي الله ـ المؤلف) آخرَ كلّ صنفٍ من هذه المكوّنات أوّلاً للذي يليها . فكان آخرُ المعادن وأولُ النبات الكمأة ، وآخرُ النبات وأولُ الحيوان النخلة ، وآخر الحيوان وأول الإنسان القرد » (٦٤) . وإذا ما أردنا أن نواصل السلسة فيمكن القول إنّ آخر الإنسان ، وأوّل الروحانيات هو الإنسان الكامل . وما سلف يعبّر عنه ابن عربي نظماً بقوله ، بعد أن ذكر الأجرام السماوية :

فَهُمُ الملائكةُ الكرام شعارُهم
حفظُ الوجود من اسمه المحسانِ

* ـ راجع الشكل رقم (٢) .

فتحرَّكت نحو الكمــال فولَّـدت
عنــــد التحرُّك عالمَ الشيطانِ *

ثم المعــادنَ والنبــاتَ وبعـــده
جــاءت لنـــا بعوالم الحيوانِ

والغــاية القصوى ظهــور جسومنا
في عالم التركيب والأبـــدانِ (٦٥)

ويمكن أن نرصد ، على صعيد الكمالات الإنسانية ، عدَّة أقسام . وهي : الكمال المادي الصُّوري الذي سلف الحديث عنه ، والكمال الأخلاقي أو المعنوي ، والكمال العقلي ، والكمال الإنساني — الروحي وهو الخاصّ بالإنسان الكامل الذي سوف يكون له فصل خاصٌّ به .

* الكمال العقلي :

أما الكمال العقلي فأن يحصل الإنسان ، عند الفارابي ، على المعقولات الأولى المشتركة . وهي « ثلاثة أصناف : صنف أوائل للهندسة العلمية . وصنف أوائل يُوقَف بها على الجميل والقبيح مما شأنه أن يعمله الإنسان . وصنف أوائل يُستعمل في أن يعلم أحوال الموجودات التي ليس شأنها أن يفعلها الإنسان » (٦٦) . وذلك من مثل الموجود الأول والعقول المفارقة والسموات وما يحدث عنها . أي أن الفارابي يحدّد الكمال العقلي بالمعرفة العلمية والمعرفة الأخلاقية والمعرفة الفلسفية . فالإنسان لا يكمل عقلياً إلا بتلك المعارف . ومما يلفت النظر في ذلك أنّ الفارابي لا يعدّ

* — أي تولد عالم المادة الأولى أو الهيولى . أما الملائكة الكرام ، في البيت الأول ، فهم الأجرام السماويه

المعرفة الدينية (من مثل الفقه ورواية الحديث) شرطاً في الكمال العقلي. وإنما أحلّ المعرفة الفلسفية محلّ الدينية . فالأولى هي التي تقدّم لنا المعرفة الحقيقية بالوجود والموجودات ، كما يرى الفارابي . ولا غرابة في ذلك بالنسبة إلى فيلسوف العقل .

إنّ هذه الأصناف أو المعقولات الأولى لا تشكّل في حصولها إلا الكمال العقلي الأول . وهي ليست غاية في ذاتها . بل هي وسيلة لكي يصل بها الإنسان إلى كماله الأخير . أو كما يقول الفارابي « وحصول المعقولات الأولى للإنسان هو استكماله الأول . وهذه المعقولات إنما جُعِلت له ليستعملها في أن يصير إلى استكماله الأخير » (٦٧) . وطبعاً فإنّ هذا الكمال الأخير هو السعادة القصوى التي لا يمكن نيلها إلا بأن يصير العقل والعاقل والمعقول في الإنسان شيئاً واحداً . أي بأن تصير نفس الإنسان من الكمال بحيث لا تحتاج في قوامها إلى مادة .

أما ابن سبعين فيرى أن الكمال العقلي يكمن في الجمع بين أفضل ما في المذاهب العقلية السائدة في زمنه . وهي مذهب الفقهاء والأشعرية والفلاسفة الأتقياء والصوفية الأولياء ومذهب المقربين (من الله) . حيث يقول « خذ من الفقيه المحافظةَ على الأحكام الشرعية ومدلولَ صيَغِة فيها ، ومن الأشعري السياسةَ بكَ في مذهبه لابه ، ومن الفيلسوف الصناعةَ الرئيسة والحكمة التي تفيد معرفة الأشياء حسب ما تعطيه وتقتضيه طبيعة البرهان ، ومن الصوفي مكارمَ الأخلاق والتجرُّدَ المحض عنكَ حتى تجدَك وتظفر بكَ ، ومن المقرَّب ماهيةَ كمالك الأول والثاني » (٦٨) . وكأننا بابن سبعين يريد أن يقول إن الكمال العقلي يكمن في الحصول على المعرفة الدينية وكيفية التعامل مع الآخرين ، والأدوات المعرفية الفلسفية كالاستدلال والاستنتاج والبرهان ، وعلى المعرفة الأخلاقية ، وعلى المعرفة اللاهوتية .

ولكن ابن سبعين لا يختلف في النتيجة عن الفارابي إذ ان الغاية من هذه المعارف هي الحصول على السعادة القصوى ، في العالم الروحاني المفارق . حيث تعود الكثرة إلى أصلها الأول وهو الوحدة .

* الكمال الأخلاقي :

وبالنسبة إلى الكمال الأخلاقي ، وهو المصطلح عليه بالكمال الباطن فيتحدد باجتماع الفضائل الأخلاقية الاجتماعية . وذلك كما يؤكد ابن الدباغ « وأمّا الكمال الباطن فمعناه اجتماع الصفات الفاضلة في الإنسان على اعتدالها ، وتطبّعه بها ، والصفات الفاضلة العقلية كثيرة ولكن أمهاتها أربع وهي : الحكمة ، والعفة والشجاعة والعدالة » (٦٩) .

لقد أعطى الفكر الجمالي العربي — الإسلامي هذا الكمال أهمية واضحة لا تقلّ عن أهمية الكمال العقلي . ويمكن التوكيد أنّ ذلك الفكر كان أميَلَ إلى جعلهما متلازمين في الإنسان . فالكمال العقلي من دون الأخلاقي مجرّدُ معارف نظرية لا تغني شيئاً من دون انعكاسها على الصعيد الاجتماعي . والكمال الأخلاقي من دون الكمال العقلي كمال مبتورُ الجانب . ولهذا رأينا ابن الدباغ يذهب إلى اعتبار الحكمة — وهي قيمة عقلية — أساساً من أسس الكمال الباطن . ويروي ابن باجة عن الفارابي قوله « إنّ إنساناً علِمَ جميع ما كتب أرسطو ، غير أنه لم يعمل بشيء مما فيها ، وآخَرَ عَمِلَ ، إلا أنه لم يعلم ، فيُفَضَّلُ العاملُ الجاهلُ على التارك العالم » (٧٠) . نقول ذلك ، على الرغم من أن الكمال العقلي هو الوسيلة إلى السعادة الفردية القصوى ، وإليها يسعى الفلاسفة والمتصوفة العرب — المسلمون . غير أنّ السعي إلى السعادة الفردية القصوى (وهي الاتصال بالله الواحد) لا يعني ، عندهم إهمالاً للجانب الإجتماعي — الأخلاقي . بل إنّ هذا الجانب واحد من الأسس التي توصل إلى تلك

السعادة . وهذا ما يقرّره ابن ماجة بقوله « ليس الاكتفاء بالفضائل الشكلية هو السعادة القصوى ، لكنها إذا صارت في هذه الرتبة من الشرف لقُرْبها من المحرّك الأول بالتحقيق وملازمتها له ، ولا نقدر على التفرقة بينهما ، إلا بعد فحص شديد » (٧١) . وإذا ما أشرنا إلى أنّ الفضائل الشكلية ، عند ابن باجة ، هي نفسها الأخلاقية من مثل السخاء والنجدة والألفة وحسن المعاشرة والأمانة ، وأشرنا إلى أنّ المحرّك الأول هو الكمال العقلي أو هو العلوم النظرية ، فإنّه يتوضّح أنّ ابن باجة — ومن ورائه الفكر العربي الإسلامي — يؤكّد تلازمَ المعرفة والممارسة . أو يؤكّد أن المعرفة هي آخرَ المطاف ممارسةٌ اجتماعية — أخلاقية . وإذا لم تنعكس المعرفة في الممارسة ؛ فلا يمكنها أن تؤدي الغرض منها وهو السعادة القصوى اجتماعياً وفردياً أو دنيوياً وأخروياً . وهو ما يحيل على دور المثقّف في الحياة الاجتماعية ، بالنسبة إلى ذلك الفكر . هذا الدور الذي يمكن أن نلخّصه بأنه دور تنويري عقلي ، وتربوي أخلاقي . ويمكن أن نضيف الدور السياسي بالنسبة إلى الفارابي وأخوان الصفا وابن باجة . وذلك على اختلاف في الدرجة بين كلّ منهم .

ويشرح ابن عربي ما سردناه اه ، قبل قليل ، من وصفٍ دقيق للكمال في الشكل الإنساني شرحاً صوفياً باطنياً . بحيث يبدو أنّ كلّ الأوصاف الحسية التي ذكَرها ، لها وجهان ظاهرٌ وباطن . أما الظاهر فهو ما أخذناه منه في ذاك الموقع ، وأمـا الباطن ، فمنه صحّةُ النظر في الأمور والاستشراف والحكمة والمحبة وحسن المعاشرة(٧٢) . . . الخ . ويرى ابن عربي أن الاعتدال هو أكمل النّشآت الجسمية والمعنوية . ولهذا ذهب إلى أنّ الإفراط في الطول أو القصر ، والبياض أو السواد ، هو

انحراف عن الكمال المادي ـ الصوري ، والكمال المعنوي . « أما البياض المُفْرط فاستفراغُه للنظر في عالم النور بحيث لا يبقى فيه ما يدبِّر به عالمَ طبيعته فيفْسُد سريعاً قبل حصول الكمال فكان مذموماً . وكذلك في الجانب الآخر وهو السواد المفرط بحيث يمنعُه النظرُ في طبيعته عن عالم النور فذلك أيضاً مذموم » (٧٣) .

وبهذا فإنّ ابن عربي يرى في الإفراط إخلالاً في الكمال ، منطلقاً من أنّ الاعتدال هو الأساس في الكمالات الإنسانية ، ومنها الكمال الأخلاقي . وما يؤكّد ذلك أنّ ابن عربي يرفض حتّى الإفراط في النظر في عالم النور .

فالكمال الأخلاقي ، إذاً ، يقوم على الاعتدال في الفضائل الأخلاقية . المتعارف عليها في المجتمع العربي الاسلامي كالحكمة والعفة والشجاعة والعدالة . والحقُّ أنّ ثمّة اتفاقاً عاماً بين الفلاسفة والمتصوفة والفقهاء والمتكلمين على ما يحدّد هذا الكمال ، من حيث الجوهر . وهو الاعتدال في الفضائل الأخلاقية . ولكن الاكتفاء بهذا الكمال وحده لا يلبّي الحاجة النهائية للإنسان ، وهي السعاد القصوى . ولهذا لابدّ من كمال خاص يرتفع بالإنسان إلى المستوى الروحاني . لأن كل الكمالات كما يرى ابن باجة ، على أهميتها ، لا تصل إلى مرتبة الكمال الإنساني بوصفه مفهوماً فلسفياً وجمالياً . حيث إنّ الكمالات في الآلات كاليسار والغنى ، والكمالات في الصحة ، وفي الفضائل الشكلية ، وفي الصناعات العملية ، تجعل الإنسان عبداً لسواه ، بشكلٍ أو بآخر ، ما عدا كمالاً واحداً . وهو أن « تكون كاملاً بكمالك الذي يخصُّك فتكون قد كَمَلْتَ في

ذاتك ، ولم تفتقر في الوجود إلى سواك » (٧٤) . أو كما يقول الفارابي « فإنّ الإنسان وإن بلغ نهاية الكمال في الإنسانية فإنّ منزلته عند ذوي العقول الإلهية منزلةُ الصبيّ والحدَث والغَمْر عند الإنسان الكامل » (٧٥). أي الإنسان المكتمل عضوياً ونفسياً وروحياً وعقلياً .

• الكمال الاجتماعي :

ونصل ، بعد ذلك ، إلى الكمال الاجتماعي الذي توقّف عنده الفارابي وابن باجة وقفة مطوّلة .

ينطلق الفارابي من بدهية ، فحواها أنّ الوجود الاجتماعي قائم بالضرورة على التعاون . فلا يمكن للحياة الاجتماعية أن تتكوّن وتستمرّ من دون التعاون على العيش والتكامل في الجهود . فـ « كلٌّ من الناس مفطور على أنه محتاج في قَوامه وفي أن يبلغ أفضل كمالاته إلى أشياء كثيرة لا يمكنه أن يقوم بها كلّها هو وحده .بل يحتاج إلى قوم يقوم له كلٌّ واحد منهم بشيء مما يحتاج إليه » (٧٦) .

فالتعاون هو الأساس في الكمال الاجتماعي . ومن دونه لا وجود للاجتماعات الإنسانية التي يقسمها الفارابي إلى قسمين اثنين : الأول هو الاجتماعات الكاملة التي تنقسم إلى عظمى ووسطى وصغرى ، والثاني هو الاجتماعات غير الكاملة . أما العظمى من الكاملة فهي « اجتماعات الجماعة كلها في المعمورة . والوسطى اجتماع أمّة في جزء من المعمورة . والصغرى اجتماع أهل المدينة في جزء من مسكن أمّة . وغير الكاملة اجتماع أهل القرية واجتماع أهل المحلّة ثم اجتماع في سكّة ثم اجتماع في

منزل »(٧٦) . أي أنّ الفارابي ، في هذا التقسيم ، ينطلق من التكامل الوظيفي الاجتماعي . فما كان محققاً للتكامل القائم بالضرورة على التعاون، كان كاملاً ، بصرف النظر عن درجة كماله ، وما كان مقصراً عن التكامل كان اجتماعاً ناقصاً . ولهذا فإنّ الخير الأفضل والكمال الأقصى إنما يحدثان أولاً باجتماع المدينة ، لا بالاجتماعات التي دونها ، كما يرى الفارابي . و؟ا أنّ الأمر على هذا النحو ، فإنّ الغاية النهائية من الاجتماع الكامل الأصغر هو الوصول إلى الاجتماع الكامل الأقصى ، وهو اجتماع أهل المعمورة قاطبة . وهذا ما يدعو إليه الفارابي في مدينته الفاضلة التي ليست سوى رمز للمعمورة التي ينبغي، كما يرى ، أن يسودها نظام اجتماعي – سياسي فاضل . وكأننا بالفارابي يتخذ موقفاً أيديولوجياً – سياسياً من الأنظمة السياسية في مجتمعه . تلك الأنظمة التي أصابها التفكك والتشرذم والتمذهب الضيّق والاصطراع . والحقّ أنّ هذا واضح تمامَ الوضوح في موقفه من المدن المناقضة والمخالفة لمدينته الفاضلة . حيث إنّ الصفات التي يَصِفُها بها لاتختلف ، من حيث الجوهر ، عن المجتمع الذي يعيش فيه .

ويمكن القول إنّ الفارابي يرى الكمال الاجتماعي من منظورين اثنين : منظور وظيفي ، ومنظور قِيَمي . فمن المنظور الأول يرى الكمال بحسب وظيفته في الحياة الاجتماعية ، ومن المنظور الثاني يرى الكمال بحسب غايته القيمية . فعلى حين يحكم بالكمال الوظيفي على المدينة الفاسقة مثلاً ، نراه يحكم عليها بانعدام الكمال القيمي . وبهذا فكلُّ المدن كاملةٌ وظيفياً . غير أنّ واحدة منها فقط هي الكاملة قيمياً . والمقصودُ المدينةُ الفاضلة التي « يُقْصَدُ بالاجتماع فيها التعاونُ على

الأشياء التي تُنال بها السعادة »(٧٧) . فالغاية من المدينة الفاضلة ، إذاً ، تكمن في بلوغ السعادة القصوى . وذلك بخلاف المدن الأخرى التي يهدف بعضها إلى القوة والمغالبة ، وبعضها يهدف إلى اليسار والثراء ، وبعضها يهدف إلى الشهوات . . . الخ وهذا ما يتناقض وبلوغ السعادة القصوى التي ينبغي أن تكون غاية كلّ اجتماع ، وكلّ إنسان .

غير أنّ تلك السعادة القائمة على الكمال القيمي لا تتناقض والتفاوت الاجتماعي . بل إنّ التفاوت من طبائع الاجتماع الإنساني . ولهذا لا يمكن النظر إليه على أنه يُخِلُّ بالسعادة أو يُخِلُّ بالتعاون أو بالعدل . فكما أنّ أعضاء البدن متفاوتة ومتعاونة كلها من أجل حياة الحيوان ، ومن أجل حفظها ، فإنّ أعضاء المدينة الفاضلة هم أيضاً متفاوتون في الأهمية والشرف ، ومتعاونون من أجل حياة المدينة أو المجتمع واستمرارها (٧٧) .

والحقُّ أنّ تشبيه حياة المجتمع بحياة البدن ، للدلالة عن التكامل والتفاوت والتعاون ، أمرٌ شائع في الفكر العربي — الإسلامي . ولهذا لا غرابة في أن يُنظر إلى التفاوت الاجتماعي بمختلف أنواعه ، على أنه من طبائع الأشياء . ولا بأس من الإشارة إلى أنّه كثيراً ما يتمُّ تشبيه العضو الرئيس أو الإمام أو الإنسان الكامل بالقلب . فكما أنّ هذا يوزّع الدم — أو الحياة — على سائر البدن ، فإنّ ذلك الإنسان يوزّع الحياة الاجتماعية على سائر الأفراد . حيث إنه أساس المجتمع — وأساس الحياة الإنسانية قاطبة — مثلما أنّ القلب أساس البدن . ولا خلاف بين الفلاسفة والمتصوفة المتأثرين بنظرية الفيض حول ذلك .

ويذهب ابن باجة إلى أنّ المدينة الفاضلة — التي هي كاملة بالضرورة — لا تحتاج في حياتها إلى صناعة الطبّ والقضاء . إذ إنّ وجود تينك الصناعتين فيها يدلّ على أنّ كمالَها قد أصابه النقص . يقول « فَمِنْ خواصّ المدينة الكاملة أن لا يكون فيها طبيب ولا قاض . . . وكلما بَعُدَت المدينة عن الكاملة كان الافتقار إلى هذين أكثر ، وكان فيها مرتبة هذين الصنفين من الناس أشرف » (٧٨) . وينطلق ابن باجة في رأيه هذا من أنّ المدينة الكاملة — الفاضلة تقوم على المحبة والوفاق ، فلا بغضاء ولا تشاكس ولا اصطراع فيها . مما يعني أنه لا احتياج فيها إلى وضع العدل ، ومن ثم ، لا احتياج إلى القضاة . وبما أنّ أفعال هذه المدينة كلها صواب ، فإنّ أهلها لا يحتاجون طبيباً أو أدوية . حيث « لا يغتذي أهلها بالأغذية الضارة ، ولذلك لا يحتاجون إلى معرفة أدوية » (٧٨) .

فالمدينة الكاملة ، عند ابن باجة ، هي المدينة التي تسودها المحبة والوفاق في العلاقات ، والصحة والصواب في الآراء والمعتقدات . وهذا ما ينعكس حتى في العلاقة بالبدن . فلا مرَض في العلاقات ، ولا مرَض في الأفكار ، ولا مرَض في الأبدان . وفيما إذا أصابها بعض ذلك تكون « قد مَرِضت وانتقضت أمورُها وصارت غير كاملة » (٧٩) .

واضح أنّ ابن باجة ينظر إلى الكمال الاجتماعي من منظور واحد وحسب ، وهو المنظور القيمي فما وافق هذا المنظور كان محقّقاً للكمال ، وما كان مقصّراً عنه كان ناقصاً أي فاسداً ، بصرف النظر عن المنظور الوظيفي .

ولا بأس من الإشارة ، أخيراً ، إلى أنّ قانون المماثلة بين مجتمع

الأرض الكامل ومجتمع السماء (٨٠) ، قائم في تحديد الكمال الاجتماعي . حيث إنّ هذا الكمال لا يكون فاضلاً إلا إذا كان مماثلاً لمجتمع السماء الروحاني . فكما أنّ في السماء قطباً ، ففي الأرض قطبٌ أيضاً ، وكما أنّ حول ذلك القطب عقولاً روحانية أو ملائكة ، فحول قطب الأرض وزراء ومستشارون ، وكما أن الأفلاك تخدم العقول ، فإنّ ثمة خدماً لأولئك . . الخ . وفي النتيجة فإنه ينبغي على مجتمع الأرض أو الكمال الاجتماعي أن يكون مماثلاً لمجتمع السماء أو نسخة منة . وغنيٌّ عن البيان أن مثل هذا الطرح ما هو إلا تصورٌ إنساني محكوم بشروط اجتماعية وتاريخية. مما يعني أن النسخة الأصلية للمجتمع الروحاني المثالي المتصوّر موجودة في الواقع . أي في أحلام الفلاسفة والمتصوّفة وتصوراتهم الميتافيزيقية الفاضلة ، المحكومة بالشرط التاريخي ، من حيث النشأة والطبيعة والغاية * . غير أنّ هذه التصورات ذات قيمة أيديولوجية – سياسية لا يمكن إغفالها ، كما أنها ذات قيمة معرفية بالنسبة إلى الباحث في المجتمع الذي أنتج تلك التصوّرات .

• الكمال الفني :

ونرى لزاماً علينا أن نتوقف عند الكمال الفني ، ولاسيما في الشعر والموسيقا ، لما لهما من أهمية في التراث الفكري الجمالي .مع التوكيد أن الحديث عن الكمال الفني في هذين النوعين من الفن ، لا يعني حديثاً عن نظرية كلّ منهما . فلهذه مجال آخر غير هذا المجال .

يذهب الفارابي إلى أنّ ثمة درجتين اثنتين من الكمال في الشعر .

* – لا تختلف مدينة الفارابي الفاضلة عن جمهورية أفلاطون ، على هذا المستوى .

ترتبط الأولى بالمحاكاة والتخييل . وترتبط الثانية بعلاقة الشعر بالموسيقا من حيث هي فنٌّ . أي أن الفارابي ينظر إلى الكمال من ناحية العملية الفنية للشعر ، ومن ناحية التأثير الجمالي له . وبما أنّ التأثير الجمالي ، عند الفارابي ، هو الوسيلة التي تؤدي إلى غاية الشعر وهي السعادة ، أو تعميق الفضائل المؤدية إلى السعادة وبما أنّ ذلك التأثير لا يكتمل إلا بارتباط الشعر بالموسيقا ، فمن البدهي أن يذهب الفارابي إلى أنّ الشعر لا يصل إلى كماله الأخير إلا بالموسيقا .

يقول الفارابي « يكون القول (أي القول الشعري — المؤلف) في كماله ونقصانه بحسب مشابهة الأمور من قربها وبعدها » (٨١) . فكلما كانت المحاكاة أو المشابهة أقرب ، كان الكمال الفني في الشعر أوضح . ولهذا فإنّ المجازات والصور ينبغي أن تمثّل المحاكى تمثيلاً قريباً ، من دون أن يصل التمثيل إلى حدّ المطابقة الحرفية . فالمحاكاة لا تعني ، عند الفارابي والفلاسفة العرب — المسلمين ، المطابقة الحرفية (٨٢) . بل تحمل معنى التشبيه والتمثيل . يقول الفارابي « فقد تبيّن أن القول الشعري هو التمثيل » (٨٣) . إنّ التمثيل يحيل ، عند الفارابي ، على مفهومين هما : المحاكاة والتخييل . والحقّ أنّ فلاسفتنا عامةً لا يميّزون كثيراً بين هذين المفهومين . إذ غالباً ما تُستخدم المحاكاة بمعنى التخييل ، والتخييل بمعنى المحاكاة . وهو ما تؤكّده إلفت كمال الروبي (٨٤) . ولكنه ، على الرغم من ذلك ، يمكن القول إنّ المحاكاة ترتبط ، عند فلاسفتنا وعلى رأسهم الفارابي ، بعلاقة القول الشعري بالمحاكى ، على حين يرتبط التخييل بفعل القول الشعري أو أثره في المتلقّي . وهذا ما يسوّغ

ورودَ هذين المفهومين متلازمين في كلام فلاسفتنا . فنحن لا نرى أنّ ثمة ترادفاً بينهما ، وإن يكن التمييز بينهما غير واضح . إنّ عدم الوضوح لا يؤدي إلى أنّ ثمّة ترادفاً ، وهو ما تفترضه الروبي ، بقدر ما يؤدي إلى التداخل بينهما .

هذا التداخل هو الذي يجعل فلاسفتنا يميلون إلى استخدام المحاكاة بدلاً من التخييل أو العكس ، أو يميلون إلى استخدامهما متلازمين .

إنّ ما نريده ، في هذا المجال ، هو أنّ الكمال الفني في الشعر ، يقوم على المحاكاة والتخييل معاً . فالقول الشعري الذي لا يحاكي ولا يخيّل قول ناقصٌ أو هو قول لم يكتمل شعرياً . وما ذلك إلا لأنّ محاكاة الأمور تُوقِعُ في نفس المتلقي تخيُّلاً أحسن أو أفضل « وذلك إما جمالاً أو قبحاً أو جلالةً أو هَواناً أو غير ذلك مما يشاكل هذه » (٨٥) . ويسوّغ ابن سينا أهمية المحاكاة في الفن عامة ، بقوله « المحاكاة للذة وخصوصاً عند الإنسان » (٨٦) . كما يسوّغ أهمية التخييل بقوله « إنّ الرونق المستفاد بالاستعارة والتبديل سَبَبُهُ الاستغراب والتعجُّب وما يتبع ذلك من الهيبة والاستعظام والروعة ، كما يستشعره الإنسان من مشاهدة الناس الغرباء فإنّه يَحْتَشِمُهُم احتشاماً لا يحتشم مثلَه المعارف » (٨٧) .

ولكن ما هي الأمور التي يمكن أن تكون موضوعاً للمحاكاة والتخييل ؟ . يقرّر الفارابي أنّ هنالك ستة أصناف ، ثلاثة منها محمودة ، تنبغي محاكاتها والتخييل بها ، وثلاثة مذمومة ينبغي الابتعاد عنها . أما الثلاثة المحمودة فأحدها صلاح القوة الناطقة ، وتسديد الأفعال نحو السعادة ، وتخييل الأمور الإلهية والخيرات ، وجودة تخيل الفضائل

وتحسينها ، وتقبيح الشرور والنقائص وثانيها إصلاح العوارض المنسوبة إلى القوّة من عوارض النفس من مثل الغضب والقسوة والقحة والشرَه والغلبة ، وثالثها إصلاح العوارض المنسوبة إلى الضعف واللين من عوارض النفس من مثل الرخاوة والخوف والحياء والترفّه . أما الثلاثة المذمومة فهي المضادة لهذه (٨٨) . والهدف من الصنفين الثاني والثالث — من الأصناف المحمودة — هو أن تصير النفس إلى الاعتدال وتبتعد عن الإفراط . وما ذلك إلا لأن تكون النفس الإنسانية أهلاً للخيرات والفضائل والأمور الإلهية ، فنصير ، من ثمّ ، أهلاً للدخول في السعادة القصوى .

يتوضّح من ذلك أنّ المحاكاة والتخييل لا يرتبطان ، عند الفارابي بالأشياء الحسية — المادية . بل يرتبطان بما هو نفسي وأخلاقي وإلهي . وهو ما يذكّرنا بأفلاطون وبمُثُله العليا التي تبتغي محاكاتها . والحقّ أنه لا خلاف بين الفارابي وأفلاطون على هذا الصعيد ، كما لا خلاف بينهما على صعيد الغاية النهائية للشعر ، وهي غاية إلهية ذات وسيلة أخلاقية .

وبهذا نلحظ أنّ المحاكاة والتخييل ليسا سوى أداتين للوصول إلى كمال فني يستوعب الكمالات الإلهية والأخلاقية والنفسية . أما بالنسبة إلى الوزن والقافية فإنهما ممّا يخصُّ أسلوب الشعر لا ممّا يخصُّ الكمال فيه ، كما يقرّر الفارابي ومن ورائه الفلاسفة العرب — المسلمون . أي أنّ الوزن والقافية لا يدخلان في أساس الكمال الفنّي في الشعر . فأساسُه يكمن في أنه كلام مُخيِّل ومُحاكٍ وحسب .

أما بالنسبة إلى الدرجة الثانية أو النهائية من هذا الكمال ، عند

الفارابي ، فهي علاقة الشعر بالموسيقا . حيث يؤكّد « أنّ الأقاويل الشعرية إذا قُرِنَت بأفعال الألحان الملذّة تصير الأقاويل الشعرية أكمل ، وأحرى أن ينال بها المقصود نَيْلاً أسرع » (٨٩) . فالغناء ، إذاً ، هو الكمال النهائي لكل من الشعر والموسيقا . ويعود ذلك إلى أنّ التأثير الجمالي لكل منهما يكون أعمق وأشمل في حال اقترانهما . وكأنّ التخييل ، في هذه الحال ، يكون قد وصل إلى مبتغاه النهائي .

وكما أنّ للشعر ، عند الفارابي ، كمالَيْن ، فإنّ للموسيقا أيضاً كمالَيْن . كمالاً أوّلاً داخلياً يرتبط باجتماع الألحان الطبيعية ، وكمالاً يرتبط بعلاقة الموسيقا بالشعر . حيث نجده يؤكّد أنّ الألحان الكاملة هي التابعة أولاً للأقاويل الشعرية (٩٠) .

وبالنسبة إلى الألحان الطبيعية فإنّ الفارابي يصنّفها بثلاثة أنواع « أحدها الألحان الملذّة والثاني الألحان الانفعالية والثالث الألحان المخيّلة . والألحان الطبيعية للإنسان ما فَعَلَتْ في الإنسان أحدَ هذه . وما اجتمعت فيه هذه الثلاثة فهو لا محالة أكمل وأفضل وأنفع » (٩١) . فاللذة والانفعال والتخييل ثلاثة شروط ، لابدّ منها للكمال الفني في الموسيقا . وإذا ما تذكّرنا أنّ التخييل يرتبط بما هو نفسي وأخلاقي وإلهي ، فان اللذّة لا تكون عندئذ بما هو حسّيّ وحسب . بل بما هو معنوي أيضاً . إذ الحسّيّ شرط لوجود المعنوي في الفن .

وينظر ابن سينا إلى المسألة من منظور المحاكاة والنظام . حيث يقول « والتأليف الصوتي لذيذ جداً لهذه الأسباب . أعني لِمَا يوجد فيه من النظام التأدّي إلى النبرة المميّزة ، كأنها خاصية بها دون الحاسة ،

ولِما يوجد فيه من محاكاة الشمائل » (٩٢) . وبالنسبة إلى النظام فينبغي أن يكون قائماً على الاتفاق فيما بين النغمات أو الأصوات . إذ إنّ التناقض يُخلّ بالكمال الفني في الموسيقا . غير أنّ الاتفاق وحده لا يؤدي إلى التلذذ النفس ، فلابدّ من التناسب والتنوّع فيما بين الأصوات . حيث « إنّ الصغار (من الأصوات – المؤلف) إذا ترادفت كثيراً حَقُرت ، ولم يتمّ لها في النفس بهاءٌ ، والكبار إذا لم تُخلَط بالصغار الكثيرة واستُعمِلت وحدها فَخُمت ، وكانت فوق أن تلتذّ بها النفس التلذذَها بالمعتدل . . . فتمامُ اللحن متعلّق بنظام الأبعاد اللحنية وهي اللحنيات الكبار وما هو أكبر منها أو أصغر ، فانما تُؤنس النفس فرحاً بالمعتدلات » (٩٣) .

وهكذا فالنظام الموسيقي الكامل يقوم على التناسب والتنوّع والموافقة . وكلّ ذلك ينطوي تحت مفهوم الاعتدال . لأنّ الإفراط فيها غير المفيد أو مكروه (٩٤) ولا شك في أنّ ذلك النظام لا ينبغي أن يكون خالياً من المحاكاة التي هي الشرط الأول للكمال الفني في الموسيقا والشعر – وفي الفن عامة – بالنسبة إلى الفلاسفة العرب – المسلمين .

وما يقتضي ذكره أخيراً هو أن الفارابي يرى أن « الألحان الكاملة إنما توجد بالتصويت الإنساني وأمّا بعض أجزاء الكاملة فقد تُسمع أيضاً في الآلات » (٩٤) . بمعنى آخر : إنّ الغناء الإنساني الطبيعي من مزامير الحنجرة هو المكوّن الأساسي للألحان الكاملة المشتملة على اللذّة والانفعال والتخييل . ولا غرابة في ذلك . إذ إنّ الإنسان هو الكائن الكامل الذي لا يعلو فوق كماله كمال ، في هذه الأرض . هذا ما يفرضه منطق نظرية الفيض .

وبعد أن تحدّثنا ، بإيجاز ، عن الكمال وأنواعه وأجناسه ، ورأينا أن الكمال هو الجوهر في الموجودات الروحانية والمادية والمعنوية أو هو كنْه الكائن ، فلابدّ من الوقوف عند النتائج الممكنة للكمال بمختلف أنواعه وأجناسه . لأنّ توكيد الفلاسفة والمتصوفة العرب — المسلمين أنّ الكمال هو الجوهر يفرض توكيدات أخرى تتعلّق بآثار الكمال أو نتائجه الممكنة . وكأنّ التوكيد الأول ليس سوى مقدمة منطقية للتوكيدات التالية التي يمكن توزيعها إلى خمسة أنواع من النتائج . وهي : الجلال ، والجمال والسعادة واللذّة والفاعلية . وهي نتائج مترابطة فيما بينها ، ومرتبطة جميعاً بجوهرها . بحيث يصحّ القول إنّ الكامل هو مبدئياً جميل وجليل (وهذه الصفة ترتبط بأجناس محدّدة من الكمال) وهو سعيد وفاعلٌ وملتذّ (إنه ملتذّ بنفسه والذيذ بالنسبة إلى سواه) . وهذه الصفات — النتائج لا تكون للكامل بالنظر إلى الآخرين . بل تكون له بصرف النظر عنهم وعن آرائهم. إنها صفات موضوعية لا تتوقّف على الإقرار بها أو عدم الإقرار . وهو ما يعبّر عنه الفارابي بقوله عن الله « فهو المحبوب الأول ، والمعشوق الأول . أحبّه غيره أو لم يحبّه وعَشِقَه غيره أو لم يعشقْه » (٩٥) . وما يعبّر عنه ابن سينا أيضاً « فالواجب الوجود معقولٌ ، عقِلَ أو لم يُعقَل ، ومعشوق ، عشِقَ أو لم يُعشَق ، ولذيذ ، شعِرَ بذلك منه ، أو لم يُشعَر » (٩٦) .

فما دام الكمال موضوعياً في الشيء ، فمن البدهي أن تكون الصفات — النتائج هي الأخرى موضوعية . بمعنى آخر : إنّ الأشياء الجميلة هي جميلة بغض النظر عن الأذواق والآراء . إنها جميلة ، لأنها تتمتّع بالكمال اللائق بها روحانياً أو مادياً أو معنوياً وبما أنّها

كاملة ، فهي بالضرورة ذات فاعلية ما . والفاعلية هنا تتحدّد بالتأثير الفيضي أو التأثير الإيجابي عامة ، وهو مالَمَسْناه فيما سبق من هذا الفصل .

إنّ هذه الصفات لها جانبها الذاتي ، بالإضافة إلى موضوعيتها . وهذا الجانب يرتبط بطبيعة التأثير الذي تخلّفه هذه الصفات في الإنسان فالانسان له دور ملموس في استيعاب هذه الصفات استيعاباً أقل كمالاً ، او ناقصاً . أي ان الذاتية ترتبط بالاستيعاب الانساني لتلك الصفات الموضوعية غير أن هذه الذاتية لا تجعل من تلك الصفات ذاتية إنها تؤكد ، وحسب ، مدى الاستيعاب الإنساني لما هو موضوعي . أو كما يقول ابن الدباغ « واعلمْ أنّ لذّة المشاهدة (مشاهدة الله ـ المؤلف) بقدر كمال الإدراك . وكمال الإدراك يختلف بأمور هي اختلاف المدرِك والمدرَك والإدراك وتفاوتها في الكمال والنقص » (٩٧) . وبهذا فإن الاستيعاب الانساني مرهونٌ بأمور عدّة . ولا ينبغي أن نذهب إلى تقرير الذاتية في تلك الصفات ، بالانطلاق من درجة استيعابنا إياها . إذ إنّ الوجود ، كما يؤكد الجيلاني ، بكماله ، إنما هو صورة حُسْن الله ومظاهر جماله . ويدخل في هذا الكمال « المحسوس والمعقول والموهوم والخيال والأول والآخر والظاهر والباطن والقول والفعل والصورة والمعنى . فإنّ جميع ذلك صُوَر جماله (أي جمال الله ـ المؤلف) وتجليات كماله » (٩٨) .

وقبل أن نطوي هذا الفصل ، نرى لزاماً علينا الإشارة إلى أنّ الفكر الجمالي العربي ـ الإسلامي هو الفكر الوحيد الذي ذهب إلى جوهرية الكمال ومحوريته بالنسبة إلى القيم الجمالية . إنه الفكر الوحيد الذي ربط هذا الربط الدقيق المُحكَم بين الكمال والجلال والجمال والسعادة واللذّة . وفي هذا يكمن تميُّزه الواضح من الفكر الجمالي اليوناني ، ومن الفكر الجمالي في أوربة العصور الوسطى وعصر النهضة . غير أنّ

هذا لا يعني أنّ مفهوم الكمال لم يكن له وجود في اليونان أو أوربة بالنسبة إلى القيم الجمالية . بل يعني أن أهميته هناك أقل بكثير من أهميته هنا في الفكر الجمالي العربي — الإسلامي . فالفيثاغورثيون كانوا يرون الجمال في الكمال الرياضي ، وكذا هي الحال بالنسبة إلى أوغسطين وتوما الأكويني الذي كان يرى أن الجمال يتحدّد بثلاثة أمور وهي : الكمال والانسجام والوضوح (٩٩) . مع الإشارة إلى أن كُلاً من أوغسطين والأكويني كان واقعاً تحت تأثير نظرية الفيض الأفلوطينية . غير أنّ ثمة فرقاً واضحاً بين القول بأنّ الكمال أحدُ شروط الجمال ، وبين القول بأنّ الكمال هو الجوهر في القيم الجمالية عامةً .

ومن المفيد أن نذكر أن بوسبيلوف عالم الجمال السوفييتي — الماديّ الديالكتيكي — يذهب في القرن العشرين إلى ما ذهب إليه الفلاسفة والمتصوفة العرب — المسلمون في العصور الوسطى ، من أنّ الكمال هو الجوهر في الموجودات العضوية ، وهو الجوهر في جمالها أيضاً . حيث يقرّر أنّ الجمال صفة الاكتمال العضوي . فالكائنات العضوية التي لم تصل إلى الاكتمال ، بالنسبة إلى أجناسها ، هي كائنات قبيحة بالضرورة . ولهذا فانه يوحّد بين مفهومي الاكتمال الجمالي والاكتمال العضوي . بحيث لا يجد غضاضة من القول بأن هذا الكائن العضوي أو ذاك يتمتّع بدرجة عالية من الاكتمال الجمالي (١٠٠) ، أو أنه لم يصل إليه . وهو ما يذكّرنا بما ذهب إليه ذلك الفكر في حديثه عن الامتزاج وكمال النبات والحيوان والإنسان .

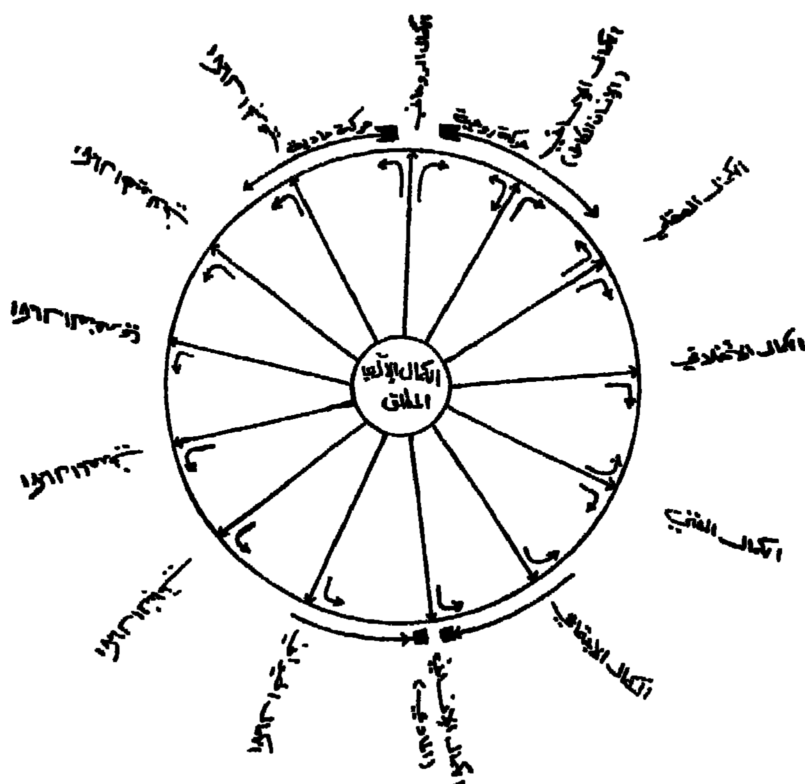
وانطلاقاً من ذلك ، فانّ بوسبيلوف يتحدّث عن تطور العضويات نحو الاكتمال الجمالي أو العضوي . فيستعرض مُجْمل الأجناس العضوية

وطبيعة الاكتمال الجمالي اللائق أو الخاصّ بها . تماماً كما استعرض الفارابي وابن سينا وغيرهما مراحل الاختلاط أو الامتزاج أوالتّركيب.

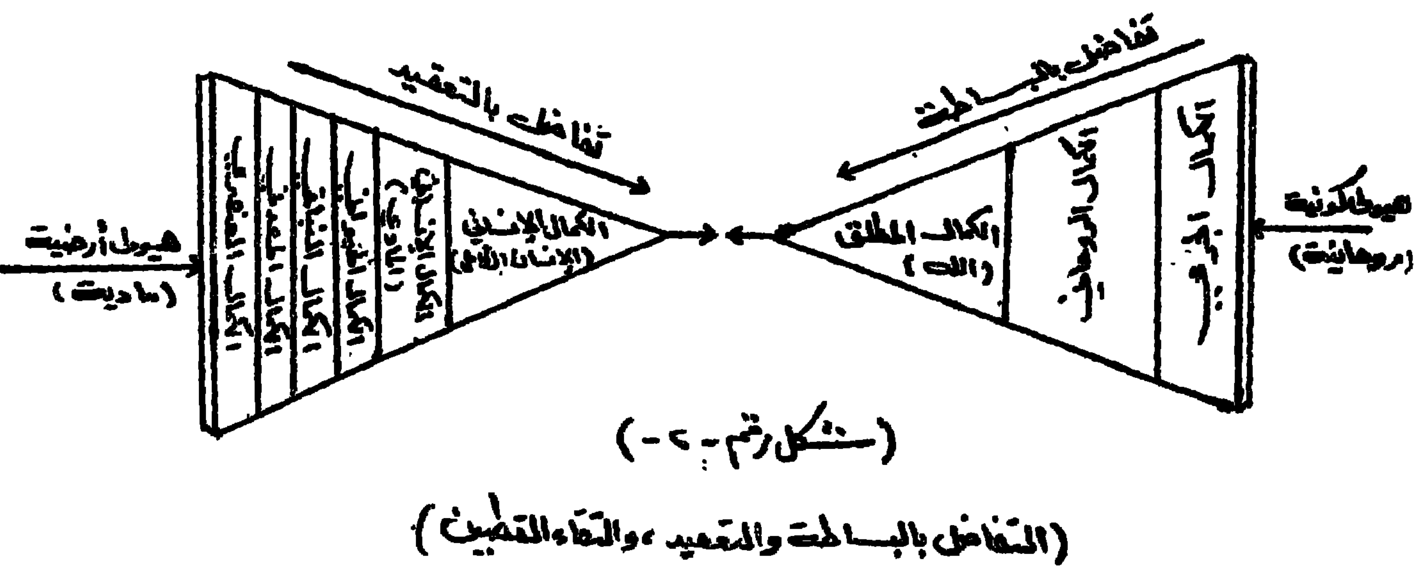
إنّ بوسبيلوف في طرحه هذا ، إنما يهدف إلى القول إنّ السمات الجمالية سمات موضوعية في الموضوع الجمالي ، وهذه السمات لا تتوقف على رأي الإنسان وذوقه أو لا تتوقّف على الأذواق الاجتماعية ــ الجمالية للناس ، المرهونة بروابط عدّة . « هذه الروابط يمكن أن تؤدّي إلى تفهُّم الصفات الجمالية لظواهر الطبيعة ، كما يمكن أن تؤدّي إلى إضعاف هذا التفهُّم ، أو حتى إلى تشويهه » (١٠١) . مثلما رأينا عند ابن الدباغ تماماً ! . ولا خلاف إلا في المنطلق ، وهل هو مثالي موضوعي أو هو مادي موضوعي .

وملاحظتنا الأساسية ، في هذا المجال ، لا تكمن في أهمية الكمال بالنسبة إلى القيم الجمالية ، أو عدم أهميته . بل تكمن في اعتبار أنّ السمات الجمالية سمات ذات وجود موضوعي غير متوقّف على الأذواق الاجتماعية ــ الجمالية . إذ إنّ هذا يتعارض والتقويم الجمالي الذي هو نتاج علاقة الذات بالموضوع . الذات بطبيعتها النفسية والاجتماعية والجمالية ، والموضوع بطبيعته المادية وصفاته الاجتماعية ــ الجمالية المكتسبة . غير أنّ لهذه الملاحظة موقعاً آخر غير هذا الموقع .

* * *



(الشكل رقم - ١ -)
(سريان الكمال المطلق وتبادل الكمالات متفاعلة)



شكل رقم -٢-

(التفاضل بالبساطة والتعقيد، والتقاء النقيضين)

الحواشي

١ – الغزالي ، أبو حامد : مشكاة الأنوار . تحـ : أبو العلا عفيفي . الهيئة العامة للكتاب ، القاهرة – ١٩٦٤ . رأ : ص : ٢٥ – ٢٩ من التصدير العام للمحقق .

٢ – ابن سبعين : رسائل ابن سبعين . تحـ : عبد الرحمن بدوي . الدار المصرية ، القاهرة – ١٩٦٥ . ص : ١٤٤ .

٣ – الفارابي : آراء أهل المدينة الفاضلة . مطبعة التقدم ، القاهرة – ط٢ – ١٩٠٧ ص : ٢٠ .

٤ – ابن سينا : المبدأ والمعاد . باهتمام عبد الله نوراني . طهران – ١٩٨٤ . ص : ١٧ .

٥ – التوحيدي ، أبو حيان : الهوامل والشوامل . تحـ : أحمد أمين وأحمد صقر . القاهرة – ١٩٥١ . ص : ١٤٠ .

٦ – ابن الخطيب ، لسان الدين : روضة التعريف بالحب الشريف . تحـ : عبد القادر عطا دار الفكر العربي – دون تا . ص : ٢٨٧ .

٧ – السهروردي : اللمحات . تحـ : أميل معلوف . دار النهار ، بيروت – ١٩٦٩ . ص : ١٣١ .

٨ – ابن قضيب البان ، عبد القادر : المواقف الإلهية . في كتاب « الإنسان الكامل في الإسلام » ، تحـ : عبد الرحمن بدوي . وكالة المطبوعات ، الكويت ط٢ – ١٩٧٦ . ص : ٢٠٨ .

٩ – الغزالي ، أبو حامد : إحياء علوم الدين . ج٤ . دار المعرفة ، بيروت ، ص : ٢٩٩ .

١٠ – ابن سبعين : المصدر السابق . ص : ٥٤ . وهو بشرح أحد تلامذة ابن سبعين .

١١ – ابن عربي : ديوانه . مكتبة المثنى ببغداد . ١٨٥٥ (تصوير على الأوفست) ص : ٧ .

١٢ – ابن سبعين : المصدر السابق . ص : ٥٧ .

١٣ – ابن سينا : الشفاء . الإلهيات ج٢ . تحـ : محمد يوسف موسى وآخران . مرا : إبراهيم مدكور . وزارة الثقافة والإرشاد القومي ، القاهرة – ١٩٦٠ . ص : ٤١٦ .

١٤ – نفسه ، ص : ٤١٩ .

١٥ – نفسه ، ص : ٤١٦ .

١٦ – نفسه ، را : ص : ٤١٦ – ٤١٧ .

١٧ – أخوان الصفاء وخلان الوفاء : الرسائل . ج٣ . عناية : خير الدين الزركلي . المكتبة التجارية الكبرى بمصر – ١٩٢٨ . را : ص ١٨٣ .

١٨ – ابن الدباغ : مشارق أنوار القلوب ومفاتح أسرار الغيوب . تحـ : هـ . ريتر . دار صادر ، بيروت – ١٩٥٩ . ص : ٣٨ .

١٩ – ابن الخطيب : المصدر السابق . ص : ٢٨٧ .

٢٠ – الفارابي : المصدر السابق . ص : ٢٠ .

٢١ – ابن باجة : رسائل ابن باجة الإلهية . تحـ : ماجد فخري . دار النهار ، بيروت – ١٩٦٨ . ص : ١٢٨ .

٢٢ – السهروردي : هياكل النور . تحـ : محمد علي أبو ريان . مطبعة السعادة ، القاهرة ط١ – ١٩٥٧ . ص : ٧٢ – ٧٣ .

٢٣ – ابن سبعين : المصدر السابق . را : ص : ١٩٢ .

٢٤ – ابن عربي : الفتوحات الملكية . ج٢ . دار الكتب العربية الكبرى بمصر . ص : ٥٤٣ .

٢٥ – ابن سبعين : المصدر السابق . ص : ١٩٢ .

٢٦ – ابن الخطيب : المصدر السابق . ص : ٢٨٧ .

٢٧ – نفسه ، ص : ٢٨٨ .

٢٨ – ابن الدباغ : المصدر السابق . ص : ٤١ .

٢٩ – السهروردي : هياكل النور . ص : ٦٠ .

٣٠ – نفسه ، ص : ٧٢ .

٣١ – الفارابي : المصدر السابق . ص : ١١ .

٣٢ – نفسه ، را : ص : ١٥ .

٣٣ – نفسه ، ص : ١٢ .

٣٤ – ابن الدباغ : المصدر السابق . ص : ٦٩ – ٧٠ .

٣٥ – الغزالي : إحياء علوم الدين . ج٤ . ص : ٣٠٨ .

٣٦ – الفارابي : المصدر السابق . ص : ١٧ .
٣٧ – الجيلاني . عبد الكريم : الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل . ج١ . المطبعة الشرقية (طبعة حجر) مصر – ١٣٠٠ هـ . ص : ٦٥ .
٣٨٣ – ابن طفيل : حي بن يقظان . في كتاب « حي بن يقظان لابن سينا وابن طفيل والسهروردي » جمع وتحقيق : أحمد أمين . مؤسسة الخانجي بمصر – ١٩٥٨ . ص : ٩٩ .
٣٩ – الجيلاني : المصدر السابق . ر١ : ص : ٧٨ .
٤٠ – نفسه ، ص : ٧٩ .
٤١ – الفارابي : المصدر السابق . ص : ١٨ .
٤٢ – نفسه ، ص : ١٩ .
٤٣ – ابن الخطيب : المصدر السابق . ر١ : ص : ٤٦٣ .
٤٤ – الغزالي : مشكاة الأنوار . ص : ٥٧ .
٤٥ – ابن الخطيب : المصدر السابق . ص : ٢٨٧ .
٤٦ – الفارابي : المصدر السابق . ص : ٢٨ .
٤٧ – ابن سينا : المبدأ والمعاد . ص : ٧٨ .
٤٨ – الفارابي : االمصدر السابق . ص : ٢٩ – ٣٠ .
٤٩ – نفسه ، ص : ٣١ .
٥٠ أخوان الصفا : المصدر السابق . ر١ : ص : ١٨٩ .
٥١ – ابن سينا : المبدأ والمعاد.ر١ : ص : ٥١ .
٥٢ – السهروردي : هياكل النور . ص : ٧٦ .
٥٣ – ابن عربي : عقلة المستوفز في كتاب «إنشاء الدوائر» . ليدن – ١٣٣٦ هـ (أعادت طبعه بالأوفست مكتبة المثنى ببغداد) . ر١ : ص : ٥٧ .
٥٤ – ابن طفيل : المصدر السابق . ر١ : ص : ٦٦ – ٦٧ .
٥٥ – ابن سينا : المبدأ والمعاد . ص : ٩٢ .
٥٦ – نفسه ، ص : ٩٣ .
٥٧ – نفسه ، ر١ : ص : ٩٣ – ٩٤ .
٥٨ – نفسه ، ص : ٩٦ .
٥٩ – ابن عربي : عقلة المستوفز . ر١ : ص : ٩٥ .
٦٠ – نفسه ، ص : ٣٣ .

٦١ – ابن عربي : التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية . في كتاب « إنشاء الدوائر » . ص : ١٠٨ .

٦٢ – نفسه ، را : ص : ١٠٨ – ١٠٩

٦٣ – نفسه ، ص : ١٦٣ .

٦٤ – ابن عربي : عقلة المستوفز . ص : ٩٣ – ٩٤ . وقبل ابن عربي ذهب أخوان الصفا إلى هذا الطرح . را : الرسائل . ج٤ . ص : ٣١٤ – ٣١٩ .

٦٥ – نفسه ، ص : ٤٤ .

٦٦ – الفارابي : المصدر السابق . ص : ٥٢ .

٦٧ – نفسه ، ص : ٥٢ – ٥٣ .

٦٨ – ابن سبعين : المصدر السابق . ص : ٥٥ – ٥٦ .

٦٩ – ابن الدباغ : المصدر السابق . ص : ٤١ .

٧٠ – ابن باجة : المصدر السابق . ص : ١٣٤ .

٧١ – نفسه ، ص : ١٢٧ .

٧٢ – ابن عربي : التدبيرات الإلهية . . . ، را : ص : ١٦٩ – ١٧٠ .

٧٣ – نفسه ، ص : ١٦٩ .

٧٤ – ابن باجة : المصدر السابق . ص : ١٤٠ .

٧٥ – الفارابي : إحصاء العلوم . تح : عثمان أمين . دار الفكر العربي ، القاهرة ط٢ – ١٩٤٩ . ص : ١٠٩ .

٧٦ – الفارابي : آراء أهل المدينة الفاضلة . ص : ٦٠ .

٧٧ – نفسه ، ص : ٦١ .

٧٨ – ابن باجة : المصدر السابق . ص : ٤١ .

٧٩ – نفسه ، ص : ٤٣ .

٨٠ – الجابري ، محمد عابد : بنية العقل العربي . مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت – ط٣ – ١٩٩٠ . را : ص : ٣٠٨ – ٣١٢ .

٨١ – الفارابي : مقالة في قوانين صناعة الشعر ، في كتاب « فن الشعر » لأرسطو . تر : عبد الرحمن بدوي . مكتبة النهضة المصرية – القاهرة – ١٩٥٣ . ص : ١٥٧ .

٨٢ – الروبي ، ألفت كمال : نظرية الشعر عند الفلاسفة المسلمين . دار التنوير ، بيروت – ط١ – ١٩٨٣ . را : ص : ٧٦ – ٧٧ .

٨٣ – الفارابي : مقالة في قوانين صناعة الشعر . ص : ١٥١ .

٨٤ – الروبي : المرجع السابق . را : ص : ٧٨ .

٨٥ – الفارابي احصاء العلوم . ص : ٦٨ – ٦٩
٨٦ – ابن سينا : جوامع علم الموسيقا . تح : زكريا يوسف . مرا : أحمد فؤاد الأهواني ومحمود أحمد الحفني وزارة التربية والتعليم ، القاهرة – ١٩٥٦ . ص : ٨ .
٨٧ – ابن سينا : الشفاء ، ج٨ (المنطق – الخطابة) : تح : محمد سليم سالم . مرا : ابراهيم مدكور . وزارة المعارف العمومية ، القاهرة – ١٩٥٤ . ص : ٢٠٣ .
٨٨ – الفارابي : فصول المدني . ص : ١٣٥ – ١٣٦ . عن نظرية الشعر عند الفلاسفة المسلمين . ص : ١٣٨ – ١٣٩ .
٨٩ – الفارابي : كتاب الموسيقا الكبير . تح : غطاس عبد الملك خشبة . دار الكاتب العربي ، القاهرة . ص : ٦٧ .
٩٠ – نفسه . را : ص : ١١٨٠ .
٩١ – نفسه ، ص : ٦٦ – ٦٧ .
٩٢ – ابن سينا : جوامع علم الموسيقا . ص : ٨ .
٩٣ – نفسه ، ص : ٤٦ .
٩٤ – نفسه ، را : ص ٥ .
٩٥ – الفارابي : آراء أهل المدينة الفاضلة . ص : ٢١ .
٩٦ – ابن سينا : المبدأ والمعاد . ص : ١٨ – ١٩ . وراجع : الشفاء ، ج٢ (الإلهيات) ص : ٣٧ . غير أن ابن سينا لا يذكر الجملة الأخيرة (للذيذ . .. يشعر) هنا.
٩٧ – ابن الدباغ : المصدر السابق . ص : ٢٩ .
٩٨ – الجيلاني : المصدر السابق . ص : ٧٦ .
٩٩ – أوفسيانيكوف وسمير نوفا : موجز تاريخ النظريات الجمالية . تر : باسم السقا . دار الفارابي ، بيروت – ١٩٧٩ . را : ص : ٧٩ .
١٠٠ – بوسبيلوف ، غينادي : الجمالي والفني . تر : عدنان جاموس . وزارة الثقافة . دمشق – ١٩٩١ . را : ص : ١٢٢ – ١٥١ .
١٠١ – نفسه ، ص : ١٤٩ .

* * *

الفصل الثالث

القيم الجمالية

- الجلال
- الجمال
- القبح
- المعذب

«إنّ الله جميلٌ يحبُّ الجمال».

* حديث نبوي *

لقد صرف الفكر الجمالي العربي – الإسلامي اهتمامه إلى ثلاث قيم جمالية . وهي الجلال والجمال والقبح ، مُغْفلاً إغفالاً تاماً مفهومَي التراجيدي والكوميدي . على حين لم يُشِرْ إلاّ إشارات جمالية عامة في أغلب الأحيان ، إلى مفهوم المعذّب . بل إنّ هذا الفكر قد أعطى جُلّ اهتمامه الى الجلال والجمال ، بحيث يصح لنا القول بأنّ هذا الفكر فكر الجلال والجمال ، كما أنه فكر الكمال معرفياً .

ونعتقد أنّ ذلك ينهض من ارتباط المَبْحث الجمالي بكلّ من مبحث الإلهيات ، ومبحث اللذة ، ومبحث المحبّة . إذ إنّ الكلام على ذينك المفهومين لا يكاد يتمّ إلا في إطار الحديث عن الموجود الأوّل أو الله . فالهدف منه يكمن أولاً في تبيان الجلال والجمال في الكمال الإلهي ، ويكمن ثانياً في تبيان الجمالات التي فاضت منه . وبما أنّ الامر مرتبط بالذات الإلهية ، فإنّ الحديث عن المحبّة وأسبابها ، وعن المحبوبات وأصنافها ، يبدو بدهياً . فالله هو المحبوب الأول الذي يستوعب كل أسباب المحبّة . وبما أنّ ثمة جدلاً ، في هذا الفكر ، بين المحبّة واللذّة – فالمحبة توجب اللذة كما أنّ هذه توجب تلك – فانّ ارتباط

كلّ من الجلال والجمال باللذة يغدو هو الآخر بدهياً . وبذلك لا غرابة في أن يستحوذ هذان المفهومان على الاهتمام الأكبر ، في حين أنّ الاهتمام بالمعذبّ يبدو اهتماماً هامشياً .

إنّ ارتباط المبحث الجمالي بمبحث الإلهيات قد جعله مبحثاً ميتافيزيقياً . حيث إنّ قوامه الأساسي يتحدّد بتبيان ما هو محبوبٌ ومُلذّ وقاهرٌ في الكمال الإلهي . أما بالنسبة إلى الجمالات الفائضة منه ، فإن الحديث عنها لا يعدو أن يكون مقدّمة أو نتيجة للحديث عن الكمال والجلال والجمال في الذات الإلهية . بمعنى آخر : إما أن يكون جمال الله دليلاً على جمال العالم ، أو يكون جمال العالم دليلاً على جمال الله . وفي الاستدلالَيْن ثمّة هدف واحد ، هو الله .

وإذا كانت الميتافيزيقية هي سمة الفكر الجمالي العربي ــ الإسلامي ، فانّ الموضوعية هي السمة المصاحبة لتلك . فلا أثرَ لما هو ذاتي في التحديد الجمالي للظواهر والأشياء الروحية والمادية ، وإنْ يكن له أثرٌ ملموس في تحديد طبيعة الإدراك وطبيعة الانفعال الجمالي . فالقِيَمُ الجمالية ، في هذا الفكر ، قِيَمٌ موضوعية . سواء تمّ الإقرار بها أم لا . فالجمال ، مثلاً قائمٌ بمعزل عن الذات الإنسانية . وذلك لارتباطه بالكمال الذي لا يخلو موجود منه . فمادام الكمال كُنْهَ الكائن ، وما دام الكمال هو الجوهر في القيم الجمالية ، فمن البدهي أن تكون هذه القيم موضوعية ، وأن لا يكون للذات الإنسانية دورٌ في تحديدها الجمالي ، حيث ينحصر دورها في طبيعة الإدراك والانفعال . وهذا ما ينسجم تماماً ونظرية الفيض التي تُقرّر جوهريةَ الكمال في الموجودات كافةً ؛ كما ينسجم والمعتقد

الديني الذي يقرّر أنّ الله الجميل لا يخلق إلا ما هو جميل . فلقد خلق الله كلّ شيء ، فأكمل خلقه .

وبذلك يمكن أن نُصنّف الفكر الجمالي العربي — الإسلامي تحت النمط المثالي — الموضوعي من بين الأنماط الأربعة التي سادت الفكر الجمالي الإنساني وهي : النمط المثالي — الموضوعي ، والنمط المثالي — الذاتي والنمط الذاتي — الموضوعي ، والنمط المادي — الميتافيزيقي (١) . وتصنيفُنا للفكر الجمالي العربي — الإسلامي تحت النمط الأول ينهض من اعتبار هذا الفكر أنّ الجمال في الموجودات الروحية والمادية منحةٌ إلهية تمظهرت بمظهر الكمال . فلا جمال في الأشياء لولا تلك المنحة

لقد صرف هذا الفكر ، إذاً ، اهتمامه إلى الجلال والجمال في الدرجة الأولى ، وإلى القبح في الدرجة الثانية ، وإلى مفهوم المعذّب في الدرجة الأخيرة ، ولا نِسبةَ بين هذه الدرجات . وهو ما يدفعنا إلى الحديث في هذا الفصل ، عن الجلال أولاً ، لأنّه السمة الغالبة على ما هو إلـهي وروحي أو على الكمال المطلق عامةً ؛ ثمّ نتحدّث عن الجمال لأنّه السمة المشتركة بين الموجودات كافة ، أي أنه السمة المشتركة بين الكمال المطلق والكمال المقيّد ؛ ثمّ نتحدّث عن القبح الذي هو السمة الغالبة على الموجودات التي لم تستكمل كمالَها الأوّل لعوارضَ ذاتية أو موضوعية ؛ ثمّ نتحدّث عن المعذّب الذي هو خاصٌّ بالكائن الإنساني حين لا يستطيع خلاصاً من أسْر المادة ، بالمعنى الوجودي والعقلي . أي حين يَمنعُه كمالُه الأول — المادي الصُّوَري — من الوصول إلى كماله الثاني — النفسي الصُّوَري — فترتيب هذا الفصل يقوم ، إذاً ، على

التّراتبيّة فيما بين المفاهيم والقيم الّتي طرحها ذلك الفكر . وهذه التّراتبية تنشأ من تراتبية الموضوعات . فثمة اتفاقٌ بين أهل البرهان والعرفان والبيان على أنّ الشرف — أو الأهمية — في القيمة واللذة والعلم والمعرفة يرتبط بشرف الموضوع ؛ فكلّما ازداد الشرف في الموضوع ازدا بالضرورة شرفُ اللذة الناجمة منه ، أو شرفُ إدراكِه ومعرفتِه وهذا ما يسوّغ ذلك الاهتمام الدينّي والفلسفي والجمالي بالذات الإلهية الّتي هي الموضوع الذي لا أشرف منه، ولا أشرف من معرفته ، ولا أشرف من الاغتباط الناجم منه . إنّه موضوع الموضوعات ، وقيمة القيم .

* * *

الجلال *

يعود تاريخ مفهوم الجليل إلى لونجينوس المزيف * في بحثه عن « الجليل » الذي يعد أول بحث تناول هذا المفهوم بالدرس والتحليل . ولا نجد قبل لونجينوس أيّ اهتمام فلسفي بهذا المفهوم . ولكن إذا كان التفكير الفلسفي قد تأخر في معالجة الظواهر الجليلة ، فان الفن ، ولاسيما فن العمارة ، قد جسد في مرحلة مبكرة من تاريخه ، الكثير من الظواهر والأشياء الجليلة الطبيعية منها والاجتماعية . بمعنى أنه إذا كان التفكير الفلسفي قد تأخر في طرح مفهوم الجليل ، فان هذا لا يعني أن الظواهر والأشياء المتصفة بالجلال لم يكن لها وجود من قبل .

وعلى الرغم من أن لونجينوس قد أثار مسألة الجلال فلسفياً ، فإن إثارته تلك لم تدفع بالتفكير الفلسفي إلى الاهتمام اللائق بمفهوم الجليل . حيث بقي الاهتمام به هامشياً ، إذا ماقورن بالجمال . والحق أن هذا المفهوم لم يتصدّر الاهتمام إلا في الفكر العربي الإسلامي بدءاً بالقرن العاشر الميلادي، على حين أنه تأخر في حيازة المكانة اللائقة به في الغرب الأوربي ، إلى أواخر القرن الثامن عشر الميلادي ؛ مما يؤدي

---

* لقد اعتبر لونجينوس مزيفاً ، لأن بحث « الجليل » منسوب إليه خطأ . فقد عاش لونجينوس في القرن الثالث ، على حين أن البحث يعود إلى القرن الميلادي الاول .

إلى القول إنّ دراسة الجلال في الفكر العربي — الإسلامي تعني ، فيما تعنيه ، دراسة النشأة الأولى لهذا المفهوم . نقول ذلك ، على الرغم من وجود بحث « الجليل » المنسوب إلى لونجينوس الذي سعى إلى بَلْوَرة هذا المفهوم . غير أنّ المسألة لا تتعلّق بوجود هذا البحث أو ذلك ، بقدر ما تتعلّق بوجود حركة فكرية فلسفية أخذت على عاتقها دراسة الجلال وتبيان المشاعر المصاحبة له ، والتمييز بينه وبين غيره من المفاهيم . ونشير إلى أنّ بحث « الجليل » قد عانى من الإهمال ردحاً طويلاً من الزمن ، مما جعله عديم التأثير في التفكير الفلسفي — الجمالي . وعلى أي حال ، فإنّ المعالجة العربية — الإسلامية لمفهوم الجليل تعدّ من المعالجات الجمالية الأولى . ولهذا فإنّ دراستها تضيء مرحلة هامة من مراحل تاريخ هذا المفهوم .

وعلى الرغم من ارتباط دراسة الجلال ، في الفكر العربي — الإسلامي بالذات والصفات والأفعال الإلهية ، فإنّ تلك الدراسة تُقدّم لنا السمات العامة التي تَنْظم الظواهر والأشياء الجليلة ، سواء أكانت إلهية أم روحية أو مادية أو اجتماعية . وفي هذا يكمن غِنى الطرح الجمالي لهذا الفكر . فهو في بَلْورته للجلال الإلهي يُبَلْوِر مفهوم الجليل بعامة . وذلك بصرف النظر عن طبيعة تلك البلورة ، وهل هي مثالية أو مادية ، ميتافيزيقية أو ديالكتيكية .

يذهب الفارابي إلى « أنّ العظمة والجلالة والمجد في الشيء إنما يكون بحسب كماله . والأول (أي الله — المؤلف) لمّا كان كمالُه بايناً لكلّ كمالٍ ، كانت عظمته وجلاله ومجده بايناً لكل ذي عظمة ومجد » (٢) .

إنّ ما يذهب إليه الفارابي يكاد يطبع كلّ التحديدات التي جاءت بعدَه بطابعه . إذ إنّ من جاء بعده لا يعدو أو يُقدّم تنويعاً أو تفريعاً أو شرحاً مطوّلاً ، لذلك التحديد الذي يمكن تلخيصه بأنّ الكمال هو الجوهر في الجلال . فلا وجود للجلال في غياب الكمال أو فيما أصابَه نقصٌ ما . هذا من جهة ، ومن جهة ثانية ، فانّ العظمة والمجد من أهمّ السمات التي يتميّز بها الجليل . فالجليل عظيم وماجد بالضرورة . أي أنّ العادية والضعة والابتذال والضآلة والتفاهة من السمات التي لا يمكن أن يتّسم بها الجليل ؛ وذلك على الرغم من أنّ الشيء الذي يتّسم بتلك السمات يمكن أن يكون كاملاً كمالاً لائقاً به . فالضآلة ، مثلاً ، لا توجب النقص أو عدمَ الكمال. وبهذا ليس كل كاملٍ جليلاً ، بل ينبغي أن يقترن الكمال بالعظمة والمجد حتى يدخل في إطار الجلال وعلى الرغم من أنّ الفارابي يستخدم العظمة والجلالة والمجد على أنها صفات مترادفة . فإنّ هذا الاستخدام يُضيف إضافات هامة على صعيد التحديد الجمالي للجلال . فالعظمة التي هي — لغةً — الكبرياء ، والمجد الذي هو — لغةً — الكَرَم والرفعة ، يدخلان في تحديد الجليل الذي هو بالضرورة كامل .

ومن جهة ثالثة ، فإنّ الفارابي يؤكد أنّ الجلال الإلهي فوق كل جلال . لأنّ جوهره ، وهو الكمال الإلهي المطلق ، فوق كلّ كمال . وإذا ما أشرنا إلى أنّ الفارابي ينظر إلى الكمال من منظور الجوهر والعرَض — حيث إنّ الكمال الإلهي كمال بالجوهر ، في حين أنّ كمال ما سواه كمال بالعرَض — فإنّه ينتج أنّ الجلال الإلهي الذي هو كما بالجوهر ، وفوقَ كلّ كمال ، هو الجلال الحقيقي الأوحد . إنه الجلال

الذي لا يمكن الوصول إليه ، أو استيعابه أو التشبّه به . وهو ما يدفع أحمد حميد الدين الكرماني — الداعية الإسماعيلي — إلى القول « إنه تعالى وراء الكمال وفوق الجلال » (٣) و « إنه من العلاء في سمائه ومن الكمال في ورائه » (٤) . وذلك اتساقاً مع رفْضِه العام للصفات الإلهية . حيث يؤكّد أنّ ثمّة استحالةً في وصفه تعالى فهو لا معقول ولا محسوس ، لا ليسَ ولا أيْس (٥) .

وبهذا ، فإنّ الفارابي قد وضع الخطوط العامة لمفهوم الجليل ، التي سار عليها الفكر الجمالي العربي — الإسلامي . وذلك باعتباره أنّ الكمال هو الجوهر في الجلال ، وأنّ العظمة والمجد أو الرفعة من سمات ذلك الكمال . فحين يكون الكمال متّصفاً بالعظمة والمجد نكون بازاء الجلال . وهذه بدهية من بدهيات ذلك الفكر . حيث يؤكّد الكرماني أنّ « الهَيْبة والبهاء والقدرة والكبرياء والعظمة والمجد والعلاء والبهجة والضياء والغبطة والمسرّة الأشياء كلّها في كمالها الثاني » (٦) .

نلحظ في قول الكرماني أنّه جعل الكمال الثاني جوهراً لصفات الجلال (كالهيبة والقدرة والكبرياء والعظمة والمجد) ولصفات الجمال (كالبهجة والضياء والغبطة والمسرّة) . وهو ما يتّسق والطرح الجمالي لذلك الفكر . أما ماذا يقصد الكرماني بالكمال الثاني ، فإنّ الكرماني يذهب إلى أنّ الكمال الأول خاصٌ بالله وحده الذي ليس جوهراً ، كما أنه ليس عرَضاً . أي أنّ الكمال الأول لا ينطبق عليه معيار الجوهر والعرَض — بخلاف ما يذهب إليه الفارابي — أما الكمال الثاني فهو الكمال الذي ينطبق عليه ذلك المعيار . فيكون ثمّة كمالٌ بالجوهر ، وآخر بالعرض وما تمّ له ، في هذا المجال هو أنّ الكرماني يؤكّد جوهرية الكمال

بالنسبة إلى الجلال ، بالإضافة إلى العظمة والمجدوالهيبة والقدرة والكبرياء . وهذا ما يذهب إليه الجيلاني بقوله « إنّ الجلال عبارة عن صفات العظمة والكبرياء والمجد والثناء » (٧) . أما ابن الدباغ فيُسْهب في تلك الصفات حين يقول : « ومَنْ تجلّى (أي الله – المؤلف) له بنُعوته الواجبة له من العزّ والقهر والعظمة والجبروت والسطوة والقدرة والاستيلاء . ونظر إلى نفسه فرآها فقيرةً مقهورة ناقصة ذاهبة في عزّ كبريائه وقَهْر سلطانه ، فوجد لذلك في نفسه من الدّهش والذهول ما يكاد يطمس معالمَ ذاته ، ويُفْني رسومَ صفاته ، فيقال إنّ هذا مشاهدٌ لصفات الجلال » (٨) .

إنّ ما سلف يؤكّد أهمية العظمة والمجد في الجلال ، ويؤكد أيضاً أهمية بعض الصفات الأخرى من مثل السطوة والقدرة والكبرياء والجبروت والاستيلاء التي تصبّ كلّها في صفة عامة يتّصف بها الجلال ، في الفكر العربي – الإسلامي ؛ وهي صفة القهر . فالجليل الذي هو كاملٌ وعظيمٌ وماجدٌ هو قاهرٌ أيضاً . إنّه قاهر للذّوات التي تُشاهده أو تتلقّاه . أي إذا كانت العظمة والمجد والكمال من صفات الجلال الذاتية فإنّ صفة القهر ناجمة من العلاقة بين الجليل والمتلقّي . وهذا ما يجعل ابن الخطيب يرى أنّ القهر سرُّ الجلال (٩) ، ويذهب إلى وصف الجلال بالقاهر (١٠) . كما يجعل ابن عربي يُعرّف الجلالَ ، في كتاب اصطلاح الصوفية ، بأنه « نُعوتُ القهر من الحضرة الإلهية » (١١) .

إنّ الجليل قاهر ، لِمَا فيه من عظمة ومجدٍ وقدرة وكبرياء وجبروت وسطوة . وبما أنّ الأمر كذلك فإنّ الأثر النفسي الانفعالي

المرتبط بالجلال يكمن في الهَيْبة التي يُعرّفها ابن عربي بأنها « أثرُ مشاهدة جلالِ الله في القلب » (١٢) .

ونشير ، هنا ، إلى أنّ ابن عربي يعترض على اعتبار بعض الصوفية أنّ الهيبة والأُنْس وَصْفان لله . وهذا مُحال ، عند ابن عربي الذي يذهب إلى اعتبارهما وصفَيْنِ الإنسان لا لله ، على حين يرى أنّ الجلال والجمال وَصْفانِ لله (١٣) . أي أنّ ابن عربي يميّز بين الجلال والهيبة ، كما يميّز ، بين الجمال والأنس . فالهَيْبةُ من أثر الجلال ، والأُنْس من أثر الجمال .

نصل ، من ذلك ، إلى أنّ الفكر الجمالي العربي – الإسلامي يُحدّد مفهوم الجليل من خلال الصفات الذاتية للشيء ، ومن خلال علاقة تلك الصفات بالإنسان . فعلى الصعيد الأول يرتبط الجلال بالكمال والعظمة والمجد ، وعلى الصعيد الآخر يرتبط بنُعوت القهر من سطوة واستيلاء وكبرياء وقدرة وجبروت . وبهذا فانّ الشيء الكامل ذا العظمة والمجد ، لكي يكون جليلاً بحق ، ينبغي أن يكون قاهراً بصفاته ومُنْعكِساً على شكل هيبةٍ من حيث الأثر النفسي الانفعالي . غير أنّ ذلك القهر وتلك الهيبة ينبغي أن يكونا ممزوجَيْنِ بنوعٍ من المحبّة والرغبة والحماسة . وذلك كي يكون الموقف الجمالي من الجليل موقفاً إيجابياً . وإلاّ فإنّ القهر من دون المحبّة يغدو سلبياً ممقوتاً . وفي هذا نتذكّر ثُنائية القهر والعشق ، عند السهروردي . حيث إنّ الأعلى قاهرٌ ومعشوقٌ بالنسبة إلى الأدنى منه .

ذلك هو التحديد العام لمفهوم الجليل . أما بالنسبة إلى الجلال الإلهي ،

فإنّ المسألة تغدو أكثر تشعباً ، وأدقّ مَسْلكاً . إذ إنّ الكلام يتناول ذاتاً لا مادّة لها ولا شكل ، لا معقولة ولا محسوسة ، فوق الزمان والمكان ، لا يمكن إدراكها أو التكهُّن بجوهرها .وعلى الرغم من ذلك فقد أسْهب الفلاسفة والمتصوفة العرب- المسلمون في الحديث عن الكمال والجلال والجمال فيها .

إنّ الجلال الإلهي هو المثل الأعلى في الجلال ، وما ذلك إلا لأنه المثل الأعلى في الكمال أيضاً . وإذا ما عُدْنا إلى تحديد الفارابي السالف للجلال الإلهي ، فإننا نضع أيدينا على السمة الجوهرية الأولى لهذا الجلال ، وهي أنّ كماله فوق كلّ كمال . إنه كمالٌ في الدرجة القصوى من الإطلاقية ، أو كمالُ الكمال بحسب تعبير ابن سبعين (١٤) .

أما الكرماني ، فعلى الرغم من أنه يرفض أيَّ وصفٍ للذاتالإلهية ، مهما يكن نوعـُه ، فانه يرى أنّ الله فوق الكمال وفوق الجلال ، وأنه « سبحانه مُتعال عن الانقسام وبريء من أنحاء النقصان والتمام »(١٥) . إلاّ أنه ينسب الجلال الإلهي إلى الكمال الأول الذي لا ينطبق عليه معيار الجوهر والعرَض ، كما أنه يقول ناسباً الكمالَ والجلال إلى الله « ولا يُوسَم بشيءٍ يقال عليه ، وإنْ كان من الكمال على الغاية ، ومن الجلال على النهاية ، إلاّ وذلك يليق بما هو دونَه مما لا يخلو أن يكون إما جوهراً أو عرَضاً »(١٦) . بمعنى أنّ محاولات الكرماني في عدم وصف الذات الإلهية ، تبوء معظمـُها بالفشل ، ولاسيما فيما يتعلّق بالكمال والجلال في تلك الذات . إذ إنه يجد نفسه واصفاً إياها ، من حيث لا يدري .فيصف الله بأنه من الكمال على الغاية ،ومن الجلال على النهاية .وليس ما يقوله سوى الكمال المطلق والجلال المطلق اللذين هما خاصّان بالله وحده.

إنّ الأسباب الموجبة للكمال الإلهي هي نفسها الأسباب الموجبة للجلال الإلهي المطلق . أي أنّ العلّية والمُفارَقة والكُلّيّة والسّرمدية والثبات والغنى والبساطة والعلم والقُدْرة والأحَدية التي هي أسباب الكمال الإلهي تدخل في تحديد الجلال المطلق . فلا يمكن ، وهذه الحال ، الحديث عن هذا الجلال بمعزل عن تلك الأسباب — السّمات فالجلال المطلق ، بهذا المعنى ، هو العلّة الأُولى في الجمالات والجلالات الروحية والمادية ، وهو الجلال الذي لا مادّة فيه ، ولايتحيّز في مادّة ، وهو كُلّيٌّ لا يتجزّأ وبسيطٌ لا يتركّب ، وأحدٌ لا ثانيَ ولا ضد ولاندّ ولامثيلَ له ، وهو غنيٌّفلا يحتاج ولا يريد ولا ،يسعى وهوثابتٌ لا يطرأ عليه تغيّر أو تبدُّل ، كما أنه لا بداية ولا نهاية له أو لوجوده ، وهو كُلّيٌّ القدرة والعلم . إنه ، بشكل موجز ، المثلُ الأعلى في الجلال لا يمكن التشبّه به أو معرفته ، ومن ثَمّ لا يمكن وصفه على الحقيقة .

إنّ هذه الأسباب — السمات هي التي تدفع بابن عربي إلى أن يُميّز بين نوعَيْن من الجلال الإلهي وهما : الجلال المطلق وجلال الجمال . حيث يؤكّد أنّ كلّ ما يُقال عن الجلال الإلهي إنما هو كلامٌ على جلال الجمال . أما الجلال المطلق فهو خاصٌ بالله وحده من حيث الوجودُ والمعرفة . يقول « إنّ القرآن يحوي على جلال الجمال وعلى الجمال . فأما الجلال المطلق فليس لمخلوقٍ في معرفته مدخلٌ ولا شهود . انفردَ الحقّ به ، وهو الحضْرة التي يرى فيها الحقّ سبحانه نفسَه بما هو عليه . فلو كان لنا فيه مدخلٌ لأحَطْنا علْماً بالله وبما عنده . وهذا محال »(١٧) .

إنّ تمييز ابن عربي بين هذين النوعين من الجلال الإلهي يتّسق

وتمييزه بين نوعين من الكمال الإلهي : كمال مطلق ، وكمال يقولُ به حتّى نعلم (١٨) . فاذا كان الكمال المطلق هو مظهر الجلال المطلق ، فانّ الكمال الذي يقول به حتى نعلم ، هو مظهر جلال الجمال الذي يمكي اعتباره الصلةَ بين الله والعالم . حيث يتجلّى الله على العالم بجلال جماله . هذا الجلال هو الذي يَتَنعّم المتصوّفةُ — كما يذهبون — بمشاهدته والتمتّع بمَرْآه ، والهيبة من جبروته . وهذا ما يعبّر عنه ابن الفارض شعراً بقوله :

بجَمالٍ حَجَبْتَه بجلالٍ هامَ واستعذبَ العَذابَ هُناكا

فباقدامِ رَغْبةٍ حين يغشاكَ — باحجام رَهْبةٍ يَخْشاكا(١٩)

إنّ تَداخُل الجلال في الجمال على صعيد الكمال الإلهي أمرٌ فرَضَ نفسَه على الفلاسفة والمتصوفة على السواء . إذ إنّ التفكير يتناول ذاتاً واحدة غير مركّبة وغير مُنْقَسِمة ، وهي الذات الإلهية . وبما أنّ هذه الذات في غاية الكمال ، فلم يكن بدٌّ من الذهاب إلى أنّ ثمة تداخلاً بين الجمال والجلال في الكمال الإلهي . وهو ما يذهب إليه أقطاب الفكر العربي — الإسلامي على اختلاف منطلقاتهم وأطروحاتهم . فالذات الإلهية التي هي في غاية الكمال ، هي في غاية الجلال وفي غاية الجمال أيضاً . مما يعني أن التمييز الذي اقترحه ابن عربي بين الجلال المطلق وجلال الجمال ، على الرغم من جِدّته ينهض مما هو بدَهيٌّ ، في ذلك الفكر . أي أنّ ما اقترحه ابن عربي كامنٌ في طبيعة المُحاكمات المنطقية التي كانت سائدة قبله . وهو ما نلمسُه عند الفارابي وابن سينا وأخوان الصفا والكرماني والغزالي . . الخ . غير أنّ ما اقترحه ابن عربي يتميّز بجدّة التصنيف

ودقة التعريف . وهو ما استفاد منه المتصوّفة التابعون لابن عربي . حيث شاعت مصطلحات الجلال المطلق وجلال الجمال وجمال الجلال .

ولعلّ الجيلاني من أهمّ مَنْ تأثّر بما قاله ابن عربي ، على هذا الصعيد — وعلى أصعدة أخرى كثيرة — فراح يفصّل في الحديث عن الجلال الإلهي . فيحدّد الجلالَ بالإجْمال من جهة ، وبالتفصيل من جهة ثانية — أما الأول فهو « عبارة عن ذاته بظهوره في أسمائه وصفاته كما هي عليه على الإجمال وأما على التفصيل فإنّ الجلال عبارة عن صفات العظمة والكبرياء والمجد والثناء »(٢٠) .

ويذهب الجيلاني إلى أنّ الجلال بالإجمال هو الجلال المطلق الذي يستحيل شهودُه إلا لله (٢٠) . على حين يذهب إلى أنّ للجلال بالتفصيل ظهورَيْنِ اثنين ، هما : جلال الجمال وجمال الجلال . الأول يكمن في مبادىء ظهور الحقّ على الخَلْق . والثاني يكمن في اشتداد ظهور الحقّ في الخَلْق . بمعنى أنّ الموجودات توجَدُ بجلال الجمال ، وتتميّز فيما بينها بجمال الجلال . وكأنّ الجيلاني يؤكّد أنّ فعل الخَلْق والإيجاد والإبداع لا يمكن أن يتمّ إلاّ بالجلال — جلال الجمال هنا — أما تميُّز الموجودات فيحتاج إلى الجمال — جمال الجلال هنا — أما بالنسبة إلى الجلال المطلق والجمال المطلق فلا مدخل للإنسان فيهما ، وإنْ يكن لكل منهما مظهرٌ حسّيٌّ « فالجنّة مظهرُ الجمال المطلق ، والجحيم مظهر الجلال المطلق » (٢١) . أي أنّ مظهر الجمال يكمن في السعادة القصوى ، ومظهر الجلال يكمن في العذاب المطلق . وهذا ما يذكّرنا بالقهر المصاحب للجلال .

ويذهب الجيلاني إلى أنّ « لكلّ اسمٍ أو صفةٍ من أسماء الله تعالى وصفاته أثراً . وذلك الأثر مظهرٌ لجمال ذلك أو جلاله أو كماله »(٢١) . فالموجودات كلّها قائمةٌ بأسماء الله وصفاته . ولهذا فإنّ الجيلاني يرى أنّ ثمة جلالاً في هذا العالم ، كما أنّ ثمّة جمالاً وكمالاً . أما بالنسبة إلى الجمال فإنّ « الموجودات بأسْرها من حيث الإطلاق مظاهر لأسماء الجمال بأسْرها »(٢١) . وهو يختلف عن الجلال الذي يختصُّ « ببعض الموجودات دونَ بعضٍ كالمنتقم والمعذّب والضّار والمانع وما شابه ذلك ، فإنّ بعض الموجودات مظاهرُ لها لا كلّ الموجودات بخلاف أسماء الجمال ، فإنّ كُلاً منها يعمُّ الوجودَ . وهذا سرُّ قوله سبقتْ رَحْمَتي غضبي »(٢١) . ولهذا فإذا كان الوجود كلّه أثراً من آثار الجلال الإلهي فإنّ هذا لا يؤدي إلى القول بأن الموجودات كلها ذاتُ جلال . إنّها جميعاً ذاتُ جمال ، على حين أنّ بعضها فقط ذو جلالٍ . وبذلك يمكن التوكيد أنّ الفكر العربي ــ الإسلامي بعامةٍ لا ينفي وجود الجلال في العالم ككل ، وفي بعض الموجودات التي تتمتّع بالكمال والعظمة والمجد . بل ينفي نوعاً محدّداً من الجلال وهو المطلق . إنّ جلال العالم من نوع جلالِ الجمال . أو الأصحّ أن نقول إنّ ثمة جلالاً مقيّداً بالإضافة إلى الجلال المطلق وهذا الجلال المقيّد هو جلال العالم وبعضِ موجوداته . نقول ذلك على الرغم من أنّ ذلك الفكر لا يتحدّث صراحةً عن جلال مقيّد ، كما تحدّث عن الجمال المقيّد . غير أنّ منطق محاكماته يفرض ما نذهب إليه . وهو ما نلحظه واضحاً عند ابن عربي والجيلاني .

إنّ عدم نَفْي الجلال عن العالم وعن بعض موجوداته قد فَرَضه

الاتكاءُ على نظرية الفيض في رؤية الوجود وفي فهْم نشأته وسيرورته . حيث إنّ للموجودات بعضاً من صفات أسبابها الموجبة ، وبما أنّ العلّة الأولى هي الذات الإلهية بكمالها وجلالها وجمالها ، فمن البدهي أن تكون الموجودات التي هي معلولات تلك العلّة ، ذاتَ اتّصافٍ ما بالكمال الذي هو مظهر كل من الجلال والجمال . وذلك بحسب صفات الموجود الكامل ، من حيث الكيف والكمّ .

إنّ ذلك هو الذي يكمن وراء اعتبار الجيلاني أنّ الموجودات كافةً قائمةٌ بأسماءِ الجمال ، وأنّ بعض الموجودات قائمٌ بأسماء الجلال . مع الإشارة إلى أنّ الموجودات كلّها لا تقوم من دون أسماءِ الكمال . فالكمال هو الجوهر وهو النشأة والسيرورة ، كما أنه المظهر . وهذا ما ذهب إليه ابن عربي ، قبل الجيلاني ، حين راح يقرّر أنّه « ما مِنْ آيةٍ في كتاب الله تعالى ولا كلمةٍ (أي موجود — المؤلف) في الوجود إلاّ ولها ثلاثةُ أوجهٍ جلالٍ وجمالٍ وكمالٍ — فكمالُها معرفةُ ذاتِها وعلّةُ وجودها وغايةُ مقامها . وجلالُها وجمالها معرفةُ توجّهها على مَن تتوجّه عليه بالهَيْبة والأُنس والقبض والبسط والخوف والرجاء » (٢٢) . وفي هذا الإطار يُخصِّصُ عبد الغني النابلسي الكمالَ بالذات الإلهية ، على حين يخصّص الأسماءَ والصفات بالجمال ، والأحكامَ والأفعال بالجلال (٢٣) . وهو ما لا يختلف من حيث الجوهر عن ابن عربي والجيلاني .

إنّ الإقرار بأنّ ثمة جلالاً فيما هو مادي ، وفي الحياة الإنسانية ، أمرٌ يُحسَب للفكر الجمالي العربي — الإسلامي ، بوصفه ميتافيزيقياً — موضوعياً . وقد نُقدّر ذلك حين نتذكّر أنّ هيغل قد نفى الجلال عن

الحياة الإنسانية وذلك من منظور أنّ اللانهائية واللامحدودية من صفات الجلال . فما هو نهائي ومحدود ، لا يمكن اعتباره ، عند هيغل مُنْضوياً تحت الجلال . وبما أنّ اللانهائية واللامحدودية من صفات الله ، فإنّ هيغل يرى أنّ ثمة جليلاً واحداً ، هو الله (٢٤) .

وعلى الرغم من أنّ الفكر الجمالي العربي — الإسلامي يؤكّد أنّ اللانهائية واللامحدودية من صفات الله أو من صفات الجلال الإلهي ، فإنه لا يذهب إلى اعتبارهما شرطَيْن من شروط الجلال عامة . إذ إن ما يتصف به الجلالُ الإلهي لا يشرط بالضرورة الجلالاتِ الروحيّة والمادية في الوجود . ولهذا كان من الطبيعي أن لا ينفي ذلك الفكر إمكانية وجود الجلال في الحياة الإنسانية . بل إنّه يؤكّده ، بشكلٍ لا لَبْس فيه . إذ إنّ ما يشرط الجلال عامة يكمن في الكمال والعظمة والمجد والقهر ، كما لاحظنا سابقاً .

إنّ المنطلق الميتافيزيقي، الملك الفكر ، لم يؤدِّ ، إذاً ، إلى نَفْي الجلال عن الحياة الإنسانية . وذلك على الرغم من أن مبحث الجلال ينضوي ، في ذلك الفكر ، تحت مبحث الإلهيات . بمعنى أنّ الهدف لم يكن في تحليل الجلال ، بل في بحث الذات الإلهية . وكان أوْلى بهذا الفكر أن يذهب إلى ما ذهب إليه هيغل . غير أنه نظر إلى المسألة من منظور آخر أكثر واقعية .ونقصد إقرارَه بوجود الجلال في العالم والحياة الإنسانيه . صحيحٌ أنّ ذلك الجلال يبقى محدوداً وعرَضياً ومُكْتسَباً إذا ما قورِن بالجلال الإلهي ، إلاّ أنه موجود ، في نهاية المطاف . بل إنّ وجود الجلال في العالم يقتضيه وجودُ الجلال الإلهي بالضرورة .

نصل من ذلك إلى أنّ للجلال الإلهي منحيَيْنِ : منحى مطلقاً

لا يمكن مشاهدتُه أو معرفتُه . وذلك كما يؤكّد الغزالي بقوله « فالإ حاطة بكُنْهِ جلال الله مُحال » (٢٥) . ومنحى نسبياً – إنّ صحّ التعبير – يمكن الوصول إليه والتمتّع به . وهذا ما يعبّر عنه بعض المتصوّفة بالقول : إنّ السير إلى الله ينتهي أما السير في الله فلا ينتهي * . بمعنى أنّ الوصول إلى جلال الجمال أمرٌ ممكن ، غير أنّ الوصول إلى الإحاطة بالجلال المطلق أمرٌ محال . ولعلّ مثال الدائرة هو الأنسب للتعبير عن الجلال المطلق ، فلا بداية ولا نهاية فيه . « وهيهات أن يدخل الدائرة . . . والدائرةُ مالَها بابٌ » (٢٦) ، كما يُعبّر الحلاّج . ولكن ما ينبغي التنبيه إليه ، في هذا المجال ، هو أنه لا انفصال بين الجلال المطلق وجلال الجمال في الذات الإلهية ، مثلما أنه لا انفصال بين الجلال والجمال فيها . فهي ذاتٌ واحدة غير مركبّة وغير مُنْقسمة . ولهذا فإنّ هذه التقسيمات لا تتناول الذاتَ بل تتناول العلاقةَ بها . فالذاتُ واحدةٌ غير أنّ تأثيراتها متعدّدة ومتنوعة . فمَنْ تتوجّه إليه الذاتُ الإلهية بنُعوت القهر يكون مشاهداً لصفات جلال الجمال ، ومَنْ تتوجه إليه بنعوت الأُنْس يكون مشاهداً لصفات الجمال أو الأصحّ : لصفات جمال الجلال . وتبقى الذات الإلهية هي هي في الحالين . فلا اختلاف ولا تغيُّر على صعيدها . فهي الكمال المطلق والجلال المطلق والجمال المطلق. أما بالنسبة إلى جلال الجمال وجمال الجلال فيَكْمُنان في علاقة الذات الإلهية بالعالم والحياة الإنسانية . وكأنّي بالمتصوّفة قد ذهبوا إلى إيجاد هذين المفهومين الجماليين من أجل تسويغ أقاويلهم بالمجاهدة

* – لقد قرأنا هذا القول منذ زمن ، ولكن ما عدنا نذكر أين ولمن . فالمعذرة من عدم التوثيق .

والمشاهدة والتواجد والوجد . . الخ . — فلولا هذان المفهومان لما أمكن تسويغُ الأحوال والمقامات التي يقولون بها . فبما أنه لا يمكن مشاهدة الجلال المطلق أو معرفته والإحاطة به ؛ وبما أنّ الصوفي يحسُّ في نفسه بأنّ ثمّة جلالاً يقهره ويستولي عليه ويُفنيه عن الإحساس بوجوده ؛ فلم يكن بدٌّ من إيجاد مفهوم يعبّر عن ذلك ويسوّغه ، فكان مفهوم جلال الجمال . مع الإشارة إلى أنّ هذا التسويغ جاء منسجماً ونظرية الفيض التي تنفي أن يكون هنالك انقطاع بين الموجودات . فالتميُّز والترابط في الموجودات أمرانِ بدهيّانِ في نظرية الفيض . ولا تخرج الذات الإلهية عن ذلك . فبقدر ما هي متميّزة هي مترابطة ومتّصلة بالموجودات الأخرى . أما اتّصالها ، على الصعيد الجمالي ، فيكمن في جلال الجمال وجمال الجلال ، على حين أنّ تميُّزها يكمن فيما هو مطلق كمالاً وجلالاً وجمالاً .

إنّ جلال الجمال هو السبب المباشر في وجود الجلال في العالم وفي الحياة الإنسانية . وعلى الرغم من أنّ الفكر الجمالي العربي — الإسلامي لا يتوقّف عند هذا الجلال مُحلّلاً أو مصنّفاً أو مُحْصياً ، فإنـــه أكدّ وجودَه بشكل لا لبس فيه . وذلك من خلال القول بأن الجلال يكمن في الكمال والعظمة والمجد والقهر . فكلّ ما يتمتّع بهذه السمات هو جليل بالضرورة . غير أن الجلال في العالم والحياة الإنسانية لا يساوي نقطةً في بحر الجلال الإلهي . والدليلُ على ذلك ما حدث للجبل الذي أصبح دكّاً منْسياً أمام موسى ، حين انكشف له جلال الجمال الإلهي . ويُعلّق ابن عربي على ذلك بقوله « فلمّا تجلّى ربُّه للجبل جعلَه ذلك التجلّي دكّاً فما أعْدَمه ولكن أزالَ شموخَه وعلوَّه » (٢٧) . ممّا

يعني أنه لا نسبة بين جلال العالم وجلال الجمال الإلهي . إذ إنّ جلال الجبل أصبح عَدَماً — على الصعيد الجمالي لا الوجودي — حين انكشف له جلالُ الجمال . أما بالنسبة إلى موسى ، فقد خرّ صَعِقاً ، لمّا رأى ما صيّر الجبل دكّاً (٢٧) . وهذا ما يُحيلنا على الحديث عن المشاعر المُصاحِبة للجلال ، كما يطرحها الفكر الجمالي العربي — الإسلامي .

يمكن التوكيد أنّ المشاعر المصاحبة للجلال تتحدّد بنُعوت الهَيْبة والقهر . وذلك من مثل الخوف والانقباض والاندهاش والذهول والمَحْو والفناء والإحساس بالعجز والفقر والذّل وما إلى ذلك . وغنيٌّ عن البيان أنّ الفكر الجمالي العربي — الإسلامي يتحدّث عن هذه النعوت بوصفها مصاحبةً لتلقّي جلال الجمال الإلهي . غير أنّ هذه النعوت يمكنها أن تكون مصاحبة للجلال عامة . بمعنى أننا نستطيع أن نفيد منها في تحديد المشاعر المصاحبة للجلال عامة ، بصرف النظر عما إذا كان آلهياً أو روحياً أو مادياً . ومن البدهي أنّ هذه النعوت هي الدرجة القصوى التي يمكن أن تصل إليها المشاعر الإنسانية في تلقّيها للجلال .

فالأثر النفسي — الانفعالي الذي يُخلّفه الجلال ، في الذات الإنسانية ، يتحدّد إذاً بنعوت الهيبة والقهر . ومن هذا المنطلق قال بعض المتصوفة « مَنْ كُوشِف بصفات الجمال عاش ، ومن كوشف بصفة الجلال طاش » (٢٨) . وقال آخرون « اقعدْ على هذا البِساط وإيّاكَ والانبساط » (٢٩) . وقال ابن الفارض :

وأظنّه لم يَدْرِ ذُلّ صبابتي   إذ ظلّ مُلْتَهِياً بعزّ جماله * (٣٠)

* — بعز جماله : أي بجلال جماله .

فالاستمرار في تلقّي الجلال أمرٌ في غاية الصعوبة . إذ إنه يجعل الذات الإنسانية – أو الأصحّ ذات العارف – في حالة دائمة من الإحساس بالقهر والذلّ والفقر والمَحْو والفناء . . . إنها « تَطيش » وهذا ما لا يمكن احتماله بشكلٍ دائم . ولعلّ مَثَل الحلاّج من أوضح الأمثلة على ذلك . لقد « طاش » بصفة الجلال ، حين كُوشِف بها ، فما عاد يحسُّ بما حوله. غير أنّ في هذا لذّةً جمالية ما بعدّها لذّةٌ ، كما يؤكد المتصوّفة . إنها لذّة القهر والهيبة . وهي لذّة لا تتيسّر إلا للصَّفْوة من العارفين . وقد لا نفهم هذه اللذة القائمة على القهر ، التي يسعى إليها المتصوّفة ، إلاّ من خلال صفة المَحْو والفناء . حيث تَفْنى ذاتُ العارف وتَنْمحي في جلال الجمال، ولا يبقى منها أثرٌ . وتكمن عَظَمةُ هذه اللذة في أنّ ذات العارف تتخلّص من تركيبها لتعود إلى أصْلها البسيط . بمعنى أنّ لذّة الجلال هي لذة العودة إلى الأصل ، إلى البساطة إنها لذّة الخروج من التركيب والتعقيد ، والدخول في البساطة التي هي خاصّة بالله وحده . وبما أنّ الخروج من التركيب والتعقيد أمر ليس سهلاً ، فمن الطبيعي أن تكون ثمّة معاناة أو مجاهدة . ومن هذا المنطلق فانّ اللذة الناجمة من الجلال ، وإنْ تكن لذّةً قهرية ، هي أعمق اللذّات الجمالية وأمْتعُها . وما ذلك إلاّ لأنّها ناجمة من جلال الجوهر – أي الله – ومن جمال العودة إلى الأصل . وكأنّ كلّ ما يقال عن العَجْز والذلّ والفقر ، ليس في حقيقته ، بالنسبة إلى المتصوّفة ، إلاّ قوةٌ وعزّة وغنى . بمعنى أنّ الذلّ الذي تحسُّ به ذاتُ العارف أمام جلال الجمال ينعكس عزّة فيها وذلك في علاقتها بالذوات الأخرى . إنّ ذات العارف ذليلةٌ وفقيرة وحقيرة بقَدْر ما هي ذاتُ عزّةٍ وغنى

وسموّ . وما ذلك إلاّ بسبب علاقتها المتواصلة بجلال الجمال الإلهي . وفي هذا يكمن الجانب الإيجابي من الجلال الذي قد يبدو للوهلة الأولى — بسبب كثرة الأقوال عن القهر والخوف والانقباض — ماحقاً مُرْعباً . غير أنّ المسألة ليست على هذا النحو . فالجلال بقدر ما يُفْنِي ويمحو ويُضْعِف ويُذِلّ ، يؤكد الذاتَ العارفة ويعمّق فيها الإحساس بالعزّة والكبرياء والغنى . مع الإشارة إلى أنّ الإفناء والإذلال والإضعاف والمَحْو الناجمة من العلاقة بالجلال ليست بالنسبة إلى المتصوفة إلاّ شكلاً يُتَوصَّل به إلى الجوهر الإنساني البسيط .

إنّ التداخل الذي أشرنا إليه سابقاً ، بين الجلال والجمال في الذات الإلهية قد أدّى إلى التداخل بين المشاعر المصاحبة للجلال ، والمشاعر المصاحبة للجمال ، مع غلبة الأُولى على الثانية . أي أنّ الهيبة من جلال الجمال تبدو ممزوجةً بالأُنس يقول ابن عربي « إذا تجلّى لنا جلال الجمال آنسنا ولولا ذلك لهلكنا فإنّ الجلال والهيبة لا يبقى لسلطانهما شيءٌ . فيُقابِلُ ذلك الجلالَ منه بالأُنس منا لنكون في المشاهدة على الاعتدال حتى نَعْقِل ما نرى ولا نَذْهَل » (٣١) . ويقول أبو طالب المكي « إنّ المَهُوب هو المحبوب . فمحبّتُه تؤنِسُهم وتُرَجّيهم ، وهيبتُه تُزْعِجُهم وتُخيفهم . فخوفُهم من المهابة في المَذَاذة ، ونَعيمُهم بالحبّ في مَهابة . فهُمْ في مقام الخوف والمحبّة مُعْتدِلُون » (٣٢) . ولقد ذهب السهروردي إلى أنّ الوجود قائمٌ على ثنائية القهر والعشق . فواجبُ الوجود قاهرٌ لغيره ، وعاشقٌ لذاته ، ومعشوقٌ لذاته ، ولغيره . أما الموجودات الأخرى فتقوم على أنّ الأعلى قاهر ومعشوقٌ للأدنى . ولا يخرج من هذه الثنائية موجود (٣٣) . مما يعني أنّ ثمة جدلاً بين الهيبة والأنس ، عند السهروردي على صعيد الوجود برمّته ! .

فالتداخل بين الهيبة والأنس ، إزاء جلال الجمال ، مع غلبة الهيبة ، أمرٌ تفرضه طبيعة الذات الإلهية غير المركّبة أو المنقسمة ، وتفرضه أيضاً طبيعة المفهوم الجمالي (جلال الجمال) الذي يحيل على أنّ الهيئة الظاهرة تكمن في الجلال . أما الهيئة الباطنة فتكمن في الجمال . فتأتي الهيبة من الهيئة الظاهرة ، ويأتي الأنس من الهيئة الباطنة . فيكون الامتزاج أمراً بدهياً . وهو ما يظهر في قول القائل :

أشتاقُه فإذا بَـدا أطرقتُ من إجلالـه
لا خيفةً بل هيْبةً وصيانةً لجمالـه
وأصدُّ عنه تعمُّداً وأرومُ طَيْفَ خيالِه (٣٤)

وما يظهر في قول أبي حمزة الخراساني :

أراكَ وبي من هيْبتي لكَ وحشـةٌ
فتؤْنِسني باللُّطف منكَ وبالعَطْفِ (٣٥)

وفي قول ابن الفارض الذي مرَّ بنا سابقاً :

بجمالِ حَجَبْتَـه بجلال هامَ واستعذب العذاب هُناكا
فباقدامِ رغبةٍ حين يغشاك بإحجام رهبةٍ يخشـاكا

إنّ « استعذاب العذاب » يلخّص اللذة الجمالية الناجمة من العلاقة بالجلال ، كما يلخص الأساس الذي تقوم عليه المشاعر المصاحبة للجلال ، وهو التداخل بين الجلال والجمال فيما يُسمّى بجلال الجمال ، في التصوف الإسلامي.

إنّ ما سلف ، هو الذي جعل بعضَهم يقول : اقعدْ على هذا البساط ، وإياكَ والانبساط . فالقعود على بساط الجمال لا ينبغي أن يؤدي إلى سوء الأدب مع الذات الإلهية ، كما يؤكّد ابن عربي (٣٦) ، حيث ينبغي أن يكون أنْسُ الجمال ممزوجاً بهيبة الجلال .

وهكذا نلحظ أنّ الأثر النفسي – الانفعالي الذي يخلّفه الجلال يكمن في الهيبة الممزوجة بالرغبة والأنس . ولو لم يكن الأمر كذلك لما كان بالإمكان الوصول إلى المشاهدة الصوفية ، ولكان الجلال ماحقاً ومرعباً ومفزعاً . وهو ما يؤدي إلى النفور والهرب والابتعاد . وهذا ما لا يقول به المتصوفة . إنّ التأرجح بين الهيبة والأنس ، والرهبة والرغبة ، والقبض والبسط ، والخوف والرجاء ، والإحجام والإقدام ، والطيش والعيش ، يُشكّل الآثار النفسية – الانفعالية التي تنجم من علاقة الذات الإنسانية بجلال الجمال الإلهي . وهو ما يُضيء الآثار التي يخلّفها الجلال عامة .

إنّ ذلك التأرجح هو ما يعبّر عنه الغزالي بقوله عن علاقة العارفين بالله « ثُمَّ تجلّى لهم بأسمائه وصفاته حتى أشرقت بأنوار معرفته ، ثم كَشَفَ لهم عن سُبُحات وجهه حتى احترقت بنار محبّته ، ثم احتجبَ عنها بكُنْهِ جلاله حتى تاهت في بيداء كبريائه وعظمته ، فكلّما اهتزت لملاحظة كُنْه الجلال غَشِيَها من الدَّهش ما اغبرَ في وجه العقل وبصيرته ، وكلّما همّت بالانصراف آيسةً نُوديتْ من سُرادقات الجمال صبراً أيّها الآيسُ عن نَيْل الحقّ بجهله وعجلته ، فبقيتْ بين الردّ والقبول والصدّ والوصول غَرْقى في بحر معرفته ، ومحترقةً بنار محبّته »(٣٧) .

يمكن تكثيف ما سلف بالقول إن الجلال عامة ، في الفكر الجمالي العربي – الإسلامي يتحدّد بالكمال والعظمة والمجد والقهر * . ويتحدّد أثره النفسي – الانفعالي بالهيبة الممزوجة بالأنس . وهو ما يجعل الذات

* – راجع الشكل رقم (١) .

المتلقّية أكثرَ سموّاً ، وأعمقَ إحساساً بضرورة الارتفاع عما هو مبتذل ورخيص وتافه . وإذا كان الجلال الإلهي قد احتاز على الأهمية الأولى والكبرى ، في ذلك الفكر ، فإنّ هذا لم يمنع من الإقرار بوجود الجلال في العالم وفي الحياة الإنسانية . بل إنّ ثمة توكيداً واضحاً لذلك .

والحقُّ أنّ ما طرحه هذا الفكر ، على صعيد الجلال ، ما يزال يحتفظ أهميته بالنسبة إلى التحديد الجمالي لمفهوم الجلال ، في علم الجمال المعاصر ، بمُخْتلف مناهجه ومنطلقاته ولاسيما فيما يتعلّق بالأثر النفسي ــ الانفعالي الذي يُحدّده هذا العلم بامتزاج الرهبة والرغبة أو الحماسة . وهو ما أكدّه الفكر الجمالي العربي ــ الإسلامي . مع الإشارة إلى أنّ العظمة والمجد أو الرفعة من السمات التي لا يمكن تجاهلها في تحديد الجلال ، كما يؤكد علم الجمال المعاصر . إنّ الاختلاف بين هذا العلم وذلك الفكر لا يكمن ، في أساسه ، في الأطروحات الجمالية الخاصّة بالجلال . بل يكمن في المنطلق ، وهل هو علمي أو ميتافيزيقي . ولهذا فان الإفادة من تلك الأطروحات أمرٌ ممكن . ولاسيما إذا كان المنطلق العلمي هو الناظم لتلك الإفادة التي نرى أنّ لها ضرورة ثقافية في تأصيل ما هو جمالي عربياً .

وأخيراً ، إذا كُنا قد توقّفنا عند المتصوفة أكثر مما توقّفنا عند الفلاسفة ، فما ذلك إلاّ لأنّ أولئك قد أسْهبوا في الحديث عن الجلال . غير أن ما ينبغي قوله ، في هذا المجال ، هو أنّ ما طرحه المتصوفة لا يختلف عن النسق العام الذي ينْظم تفكير الفلاسفة المتأثرين بنظرية الفيض . أي أنّ ما أسْهَبَ فيه المتصوّفة يتّسق وما أوجز فيه الفلاسفة. ويكفي أن نذكر أنّ الفارابي حين يذهب إلى إمكانية الاتصال بالجلال

الإلهي من خلال العقل المنفعل ، لا يختلف كثيراً عن ابن سينا الذي اعتبر أنّ مُجاوَرة النفس لذلك الجلال هي السعادة القصوى ، وبما أنّ المجاورة هي الهدف عند ابن سينا ، فمن البدهيّ أنْ لا يختلف عن السهروردي الذي اعتبر أنّ المشاهدة هي الهدف . وبما أنّ المشاهدة تعني السعادة القصوى . فانّ هذا يؤدي إلى المَحْو والفناء . إذ إنّهما يَعْنيان العودةَ إلى الأصل ، وهو الجوهر البسيط . وهذا الهدف النهائي لكل من أهل البرهان وأهل العرفان ، على الصعيد الوجودي . بمعنى أنّ ما لم يقله الفيلسوف حرفياً قاله المتصوف . مع التنبيه إلى أنّ ثمة فوارق أساسية بينهما على المستوى المنهجي والمعرفي والأيديولوجي .

إنّ ثمة سلسلة واحدة من حيث الجوهر ، متنوّعة من حيث المظهر ، تنظم الفكر الجمالي العربي — الإسلامي . والسبب المنهجي في ذلك يكمن في نظرية الفيض ، في الدرجة الأولى . هذه النظرية التي جعلت اللقاء بين أهل البرهان وأهل العرفان مُمْكناً وقائماً بالفعل . فلا غرابة ، إذاً ، في أن يكون المُعلّم الثاني ، الفارابي ، ذا نُزوع صوفي واضح ، أو أن يكون الشيخ الأكبر ، ابن عربي ، متفلسفاً ؛ ولا غرابة أيضاً في أن يأخذ السهروردي بما قاله الشيخ الرئيس ، ابن سينا ، حرفياً ، في الكثير من المواضع * ، ليؤكّد به عرفانيّته . إذ إنّ النسق الفكري العالم واحد ، ولاسيما على الصعيد الجمالي . وهو الذي نهتمّ له في هذا الحديث .

---

* — إن معظم ما ذهب إليه السهروردي نجده عند ابن سينا بالحرف أو بالمعنى ، تصريحاً أو تلميحاً . أما الاختلاف بينهما فلا يكاد يعدو اللغة التعبيرية ، وهل هي عرفانية أو برهانية .

الجمــــال

إنّ مبحث الجمال ، في الفكر الجمالي العربي – الإسلامي ، أكثر غنى وتنوّعاً واتساعاً من مبحث الجلال . حيث يشتمل الحديث فيه على الموجودات كافة ، باختلاف درجاتها في رُتْبة الوجود . وهو ما أدّى إلى تقسيمات عدّة لا نجدها في الجلال الذي احتازت فيه الذات الإلهية على الأهمية الأولى والعظمى معاً . وعلى الرغم من أنّ الجمال لا يختلف عن الجلال ، في ذلك ، فإنّ الموجودات الأخرى تحوز فيه على مكانة لا يمكن تجاهلها البتّة . وقد لا نبالغ في القول إنّ المجال الذي ناله الحديث عن جمال العالم قد يُضاهي ، من حيث الكمّ ، المجال الذي ناله الحديث عن جمال الذات الإلهية . فغالباً مايتمّ الاستدلال على جمال تلك الذات بجمالات العالم . أي غالباً مايكون الحديث عن هذه الجمالات تمهيداً أو مقدّمة منطقية للحديث عن ذلك الجمال .

لقد اعتنى هذا الفكر بمفهوم الجمال اعتناء خاصّاً ، وجعله في مركز اهتماماته . بحيث يمكن التوكيد أنّه لا وجود لمتفلسف أو متصوّف لم يكن له رأي في الجمال ، بصرف النظر عن كونه إلهياً أو روحياً أو معنوياً أو مادياً ؛ وبصرف النظر أيضاً عن كون ذلك الرأي مُسْهباً أو موجزاً ، تصريحاً أو تلميحاً . وكأنّ الحديث في الجمال أصبح أمراً

من مستلزمات التفكير الفلسفي والصوفي ، أو كأنّ المنظومة الفلسفية أو الصوفية — للفيلسوف أو الصوفي — لا تكتمل إلاّ بمعالجة ما هو جمالي في الوجود . ولا شكّ أنّ في ذلك دلالة واضحة على أهمية ما هو جمالي ، في الحضارة العربية — الإسلامية ، وعلى اتساع الفكر وعمقه . وبذلك ، فإنّ الاعتناء بمفهوم الجمال ، وبما هو جمالي عامة ، ليس أمراً عارضاً أو ثانوياً . في هذا الفكر . بل إنه من الأمور الأساسية فيه ، فبما أنّ الذات الإلهية هي الموضوع الأشرف والأهمّ والأبرز ، في أطروحات هذا الفكر ، وبما أنّ الكمال والجلال والجمال من صفات هذه الذات ؛ فمن البدهي أن يكون لهذه الصفات — المفاهيم مكانة تليق بمكانة تلك الذات — الموضوع . غير أنّ الأمر لم يبق في هذه الحدود ، بل تجاوزها إلى معالجة كلّ ما هو جمالي . وأصبح موضوع هذا التجاوز مستقلاً وقائماً بذاته ، وإنْ يكن هذا لا يعني الانقطاع عن الموضوع الأصل . إذ إنّ الذات الإلهية تبقى في مقدّمة الاهتمامات ، وتبقى المبدأ والغايةَ بالنسبة إلى هذا الفكر سواء أكان عرفانياً أم برهانياً أم بيانياً .

إنّ ثمة إقراراً بأن الجمال هو السمة المشتركة بين الموجودات كافة . إنّه السمة التي لا يخلو منها موجود حازَ على كماله اللائق به . فحتى الموجودات التي تطغى عليها صفة الجلال لا تخلو من الجمال . بل حتى القبح أيضاً رأى فيه بعضهم نوعاً من الجمال ، وذلك من منظور « الاعتبار » كما سوف يتبيّن فيما بعد . ومن هنا ، فانّ الحديث عن الجمال يعني ، في أساسه ، حديثاً عن الوجود برُمّته ، منظوراً إليه من الجانب الجمالي . وهذا ما لا نلحظه في الحديث عن القيم الجمالية الأخرى . وهو ما يفسّر الأهمية التي نالها مفهوم الجمال ، في ذلك الفكر .

وتنبغي الإشارة إلى أنّ مفردة الجمال هي الأكثر استخداماً وشيوعاً . غير أنّ ثمة بعض المفردات تَرِدُ أحياناً للدلالة على الجمال ، وغالباً ما تَرِدُ مصاحبةً لها . وذلك من مثل البهاءوالزينة والحُسْن . وهي إذ ترادف مفردة الجمال ، لا تأتي للتراكم — تراكم الصفات — بقدر ما تأتي لتؤكد بعض الجوانب في الجمال ، توضيحاً أو تفسيراً .

لقد توضّح ، سابقاً ، أنّ الكمال هو الجوهر والمظهر في الجلال . وهذا ما نراه أيضاً بالنسبة إلى الجمال . فلا اختلاف بين الجمالات والجلالات على صعيد الكمال . بل الاختلاف يكمن في الصفات المصاحبة للكمال في كل منهما. فما دام الكمال كُنْه الكائن ، فلا يجوز الكلام على القيم الجمالية الإيجابية بمعزل عن الكمال ، مثلما لا يجوز الكلام على القيم الجمالية السلبية بحضوره . وبذلك نفهم الاهتمام العظيم الذي حظيَ به مفهوم الكمال ، في ذلك الفكر . حيث يؤكّد الفارابي أنّ « الجمال والبهاء والزينة في كل موجود هو أن يوجَد وجودَه الأفضل ويحصل له كمالُه الأخير » (٣٨) ، ويؤكّد الكرماني أنّه « كلّما كان الشيء المُدْرَك أجمعَ للكمال والجمال والزينة والبهاء والحُسْن والضياء والموافقة لمُدْرِكه ، كان فَرَحُ المدرِك له به أعظم » (٣٩) ، ويقول ابن سينا : « لا يمكن أن يكون جمال أو بهاء فوق أن تكون الماهيّة عقليةً محضة ، خيرية محضة ، عريّةعن كلّ واحد من أنحاء النقص »(٤٠) ويقول ابن الخطيب : « الكمالُ مظهر الجمال ومجلى له ، وهو كالمادّة لصُورته » (٤١) ، ويرى السهروردي « أنّ جمال كلّ شيء هو حصول كمالِه اللايق به » (٤٢)، والغزالي هو الآخر يقول « كلُّ شيء فجمالُه

وحُسْنُه في أن يحضر كمالُه اللائق به الممكنُ له . فإذا كان جميع كمالاته الممكنة حاضراً فهو في غاية الجمال ،وإن كان الحاضرُ بعضها فلَهُ من الحُسْن والجمال بقدر ما حَضَر » (٤٣) ، أما النابلسي فيرى أنّ الكمال هو « الجامع للجلال والجمال » (٤٤) .

يتّضح ، من هذه الأقوال ، أنّ الجمال يرتبط بالكمال ارتباط المعلول بالعلّة . فالكمالُ هو حامل الجمال على كافة الأصعدة ، إلهياً وروحياً ومعنوياً ومادياً . والقولُ بغير ذلك ، غير وارد في الفكر الجمالي العربي – الإسلامي الذي ذهب إلى أنّ الوجود برمّته جميل ، لأنه مبنيٌّ أساساً على الكمال . وهو مبنيٌّ على الكمال ، لأنّ علّته الأولى تكمن في الواحد الذي هو المثل الأعلى المطلق في الكمال . بمعنى أنّ جمال العالم يدلُّ على جمال الفائض الأول أو الخالق . وبما أنّ الأمر كذلك ، فلا مجال للحديث عن القبح، في هذا العالم . إذ لا يمكن أن يفيض القبح من الله الذي هو مبدأ كلّ جمال ، « فارتفع حكْمُ القبح المطلق من الوجود فلم يبقَ إلاّ الحُسْن المطلق » (٤٥) . كما يقول الجيلاني .

وعلى الرغم من الأهمية التي يحظى بها الكمال في تحديد الجمال ، إلاّ أنّه لا يؤدّي وحده إلى أن يكون الموجود جميلاً . فلابدّ من أن يتّصف الموجود بالاعتدال علاوة على الكمال . أي أنّ الكمال الموصوف بالاعتدال هو المظهر الوجودي للجمال . والحقُّ أنّ ثمة إجماعاً لافتاً للنظر ، في ذلك الفكر ، على صفة الاعتدال المصاحبة لكمال الجمال . بحيث لا نكاد نعثر على متفلسف أو متصوّف خرَج عن ذلك * . فكما

* – لا ينبغي أن نغفل عن أن للاعتدال أهمية كبرى في الدين الإسلامي . ولا سيما على الصعيد الأخلاقي .

أنّ ثمّة اتفاقاً على جوهرية الكمال بالنسبة إلى الجمال والجلال ، فثمة اتفاقٌ أيضاً على ضرورة اتّصاف كمال الجمال بالاعتدال .

ويمكن تعريف الاعتدال ، بالاستناد إلى ابن عربي ، بأنّه المرتبة الوسطى المحمودة بين النقيضَيْن المذمومَيْن . أو كما يقول « فلمّا رأينا أنّ الحمد والذمّ على الفعل من جهة ما شرعاً نَظَرْنا كيف نجمع طرفَيْن وواسطةً لنجعل الطرفين مذموماً ولنجعل الوسط محموداً الذي هو محلُّ اعتدال » (٤٦) ، و « المعتدل بينهما الغيرُ مائلٍ إلى أحد الطرفين ميلاً كُليّاً هو المحمود »(٤٧) . فعدَمُ الغلوّ والشطط في كلّ شيء هو محلُّ الاعتدال . وهذا ينطبق على الماديات ، كما ينطبق على المعنويات . ولكن ما تنبغي الإشارة إليه هو أنّ الاعتدال اعتُبِرَ محموداً لأنه يتوسّط بين طرفين مذمومين تحديداً . أما إذا كان أحدُ الطرفين محموداً ، فلا مجال للحديث عن الاعتدال . فهو لايتوسّط بين الصِّحّة والمرَض مثلاً ، أو بين الفضيلة والرذيلة ، أو بين الكمال والنقص بل يتوسّط بين القيم السلبية والشطط والغلو في القيم الإيجابية . بحيث تبدو هذه سلبيةً بوجهٍ من الوجوه . وبذلك نفهم لماذا يرى ابن عربي أنّ الاستفراغ للنظر في عالم النور مذمومٌ . إذ إنه لا يبقى فيه للإنسان « ما يدبِّربه عالَمَ طبيعته فيَفْسد سريعاً قبل حصول الكمال » (٤٨) . على حين أنّه ينبغي — بحسب ابن عربي — أن يكون ثمة اعتدالٌ بين عالم النور المحض وعالم الظلمة المحض ، على صعيد الحياة الإنسانّية .

وهذا ما يؤدي إلى القول بأن مفهوم الاعتدال يرتبط بطبيعة كلّ نوع ، وكلّ جنس من الأنواع والأجناس . فما تعتدل به الروحانيات

لا تعتدل به الجسمانيات ، وما يعتدل به الإنسان لا تعدل به الغزلان الخ ...».

فعلى الرغم من أنّ عالم النور هو المقدّس ، عند ابن عربي ، فإنه يغدو سلبياً ، فيما إذا جعله الإنسان غايتَه الوحيدة ، مُهْمِلاً طبيعتَه المادية . إنّ الاعتدال ، على هذا الصعيد ، في الحياة الانسانية يكمن في الجمع بين عالم النور وعالم الظلمة ، بين الروحاني والجسماني . وبغير ذلك يغدو الأمرُ مذموماً أو غير معتدل . على حين أنّ عالم النور لو داخلَه شيءٌ من عالم الظلمة افسَدَ ، وافتقد إلى الكمال والاعتدال .

ينتج من ذلك أنّ مفهوم الاعتدال مفهومٌ يشتمل على ما هو مادي ومعنوي وروحاني ، ويتحدَّد بأنه الوسط المحمود بين طرفين مذمومين . إنّ الاعتدال هو الوسيلة التي تمنع من الوقوع في الخطأ والشرّ والقبح وكلّ ما هو سلبيٌ مذموم ؛ وهو الوسيلة التي تجعل من الموجود متّسماً بكلّ ما هو إيجابي ، ولاسيما بالجمال .

وقد يبدو أنّ هذا المفهوم ينحصر في حدود الشيء الواحد ، جزئياً كان أو كلياً . كأنْ نَصِفَ الأنفَ أو الأُذن أو الوجه أو الجسدَ كلّه بالاعتدال . غير أنّ هذا المفهوم يشتمل ، بالإضافة إلى ذلك ، على العلاقه فيما بين الأبعاد والأصوات والحجوم والأجزاء والمعاني والحركات والأفعال والألوان مما يعني أنّ مفهوم الاعتدال ينطوي على عدّة مصطلحات وهي : التناسب والتناسق والتوافق والانسجام . هذه المصطلحات التي تعرّضْنا بين الفينة والأخرى ، عند هذا المفكّر أو ذاك ، لا تختلف من حيث المؤدّى عن الاعتدال . أو الأصحّ أن نقول : إنّ الاعتدال في الأبعاد والأجزاء والحجوم والأفعال هو نفسُه التناسب والتناسق ، وفي الأصوات والمعاني والحركات والألوان هو نفسُه

التوافق والانسجام . وكأنّنا بالفكر الجمالي العربي – الإسلامي قد ذهب إلى اعتبار أنّ مفهوم الاعتدال هو الأُمّ والمصدر لتلك المصطلحات . فابن سينا مثلاً يتحدّث عن التوافق والانسجام في الموسيقا ، فيقول « ليس التذاذُ النفس بالنّغَم هو لاتّفاقها كيف اتّفق ، بل إنما يتم الالتذاذ بأمورٍ أخرى تَنْضافُ إلى الاتّفاق ، مثل : كَوْن الأبعاد بعد الاتفاق متناسبةَ التقطيعِ وكونها فاضلةً في بابها ، فإنّ بعض الاتفاقات أفضلُ من بعضٍ لِمَا يُعْمَل عليها من صيغة الانتقال وصورة الإيقاع وكون الغالب من الإيقاع معتدلاً . . . . . فتَمامُ اللحن متعلّقٌ بنظام الأبعاد المعتدلة وهي اللحنيّات الكبار وما هو أكبر منها أو أصغر ، فإنما تؤنس النفسُ فرَحاً بالمعتدلات حتى يقع خلَلُها . » (٤٩) .

إنّ شدّة اهتمام هذا الفكر بمفهوم الاعتدال قد دفعه إذاً إلى اعتبار الاعتدال أساساً في التحديد الجمالي لما هو جميل؛ وإلى اعتباره مصدراً للكثير من المصطلحات الجمالية التي يستخدمها . بل يمكن التوكيد أيضاً أنّ شدّة هذا الاهتمام قد أدّى إلى نوعٍ من التداخل بين الكمال والاعتدال . فقد يبدو الكمال اعتدالاً ، والاعتدال كمالاً ، في بعض المواضع ، وعند بعض المفكرين ، غير أنّ هذا التداخل قليل الحدوث . ولا تهدف هذه الإشارة إلاّ إلى الأهمية التي نالها مفهوم الاعتدال . فابن الدباغ يرى أنّ « كمال صورة الإنسان الظاهرة في تناسُب أعضائها واعتدال مزاجها * وامتزاج البياض والحُمْرة في

* اي اعتدال الخلق والتركيب والاختلاط ، بحسب نظرية الفيض .

لونها ورقّة بشرتها وغير ذلك » .(٥٠) . وهو ما كن رآه أيضاً أبو حيان التوحيدي '(٥١) .

وتكمن أهمية الاعتدال ، على صعيد الجمال ، في كونه يرتبط ارتباطاً عضوياً بالأُنْس والالتذاذ والارتياح، وهي من المشاعر المصاحبة للجمال . فالاعتدال ، في الشيء ، هو السبب المباشر في تلك المشاعر . وإذا ما عُدْنا إلى كلام ابن سينا السالف ، فإننا نجده يؤكّد أنّ النفس إنما تؤنس فرحاً بالمعتدلات . مما يعني أنّ الاعتدال ينسجم وحواسّ الإنسان وقواه النفسية والذهنية . إنّ هذه الحواسّ والقوى لا تلتذّ ولا ترتاح ولا تنسجم إلا مع المعتدلات ، ومن ثَمّ فإنها لا تحسّ بالفَرَح إلاّ بها . وكأنّ الشيء غير المعتدل يُرْهِق الحواسّ والنفسَ معاً ، فلا تتمكّن من الالتذاذ به . وبذلك فإنّ مفهوم الاعتدال يتداخل في بعض الأحيان ، في مفهوم الملائم الذي اعتبره الفكر العربي الإسلامي سبباً في اللذّة . وذلك من خلال تعريف اللذة بأنها إدراك الملائم ، كما سوف يتوضّح في الفصل القادم .

أي أنّ الاعتدال لا يختلف ، من حيث اللذة ، عن الملاءَمة . غير أنّهما يختلفان في كون الاعتدال صفةً في الشيء ، أما الملاءمة فهي صفة العلاقة الحسّية أو الروحية بالشيء . ومن هنا لا يمكن اعتبار المعتدل هو الملائم إلاّ من حيث اللذة . وبذلك فإنّ الملاءمة تنطوي تحت مفهوم الاعتدال ، كما انطوى تحته التناسُب والتناسُق والتوافُق والانسجام .

إنّ إعطاء الاعتدال هذه الاهمية يكمن ، إذاً ، في مُلاءمته لحواسّ الإنسان وقواه النفسية والذهنية . فالنفسُ لا تلتذّ بشيء فوق التذاذها

بالمعتدل . كما يؤكد ابن سينا (٥٢) . ولعلّ هذا ما دفع ابن عربي إلى القول بأنّ « الجمال يُثْبِتُ رِفْعَةَ العبد » (٥٣) . إذ إنه يُعزز فيه الإحساس بالانسجام والطمأنينة والأنس والارتياح . أو لنقلْ إنه يُعزّز فيه الإحساس بأهمية وجوده . وهو ما يجعله رفيعاً في إنسانيته . وذلك بخلاف الشّطط والغلوّ والإفراط والتنافر التي تُرْهِق الإنسان وتُنْهِكُ حواسّه وقواه ، فتجعله يحسّ باتّضاعه وتفاهته وعدم الانسجام والتلاؤم مع عالمه المحيط .

إنّ الاعتدال ، بهذا المعنى ، لا يجعل من العالم جميلاً فحسب ، بل إنه أيضاً يُشْعِر الإنسان بأهمّية وجوده ، وذلك من خلال توافُقه مع حواسّ الإنسان وقواه . فلا يَسْتعلي على تلك الحواس والقوى ولا يُرْهِقها أو يُنْهِكها ، فيبدو الإنسان ، فيما لو حدث ذلك ، عاجزاً وضعيفاً ومتأزّماً .

نصل ، مما سلف إلى أنّ الكمال الموصوف بالاعتدال هو المحلّ الذي يسكن فيه الجمال * . ونقول : هو المحلّ الذي يسكن فيه الجمال ، لأنّ ثمة نوعاً من الاتفاق بين أهل البرهان وأهل العرفان ، على أنّ الجمال سرٌّ روحانيٌّ أو إشراق نورانيٌّ أو قوة عقلية — وهي في معنى واحد من حيث المؤدّى — جاءت نتيجة الفيض الإلهي لِمَا هو نفسيٌّ . بمعنى أنّ الجمال يرتبط بالنفس لا بالمادة . فليست المادّة سوى حاملٍ للجمال ، غير أنّ هذا الحامل ليس حيادياً . فهو إما أن يُبْرِز جمال النفس على أكمل وَجْه ، أو أن يسيء إليه إساءة تُخِلُّ به . فثمة علاقة

* — راجع الشكل رقم (٢) .

جدلية بين النفس والمادة . ولكن ذلك لا يؤدي إلى الوحدة بينهما . فهما ليسا شيئاً واحداً ، وإنْ بدا أنّهما كذلك . وهو ما يدفع ابن الدباغ إلى القول بأنّ الجمال شيءٌ زائدٌ على الجسمية (٥٤) . ويُسوغ ما يذهب إليه بالقول « لو فرَضْنا صورةً إنسانية على أتم شكلٍ وأكمل هيئةٍ وألطفها من جسمٍ لا تحلّه الحياة ولا يُشْرق عليه نور النفس لم يكن للقلب علاقةٌ بتلك الصورة ولو كانت على أتمّ ما ينبغي من الإحكام ، اللهمّ إلاّ أن تكون مُذكّرةً بجمال مَنْ هي مثالٌ له من الذّوات الحيّة الجميلة » (٥٤) . وتوكيداً لهذا يقول « ولو فرضنا تعرّي الأجسام عن روح الجمال حتى لا يُفْهَم مع الجسم شيءٌ إلاّ كونه من اللحم والدم والعظم والجلد كجسم الميّت لوجدنا النفس تَنْفر عن ذلك بطبعها ، كما تَنْفر عن جسم الميّت ولو كان محبوباً لها قبل الموت » (٥٥) .

إنّ ابن الدباغ في ذهابه إلى أن الجمال شيءٌ زائد على الجسمية ، لا يختلف عن الفكر الجمالي العربي ـ الإسلامي بعامة . وهو إذا كان قد ذهب إلى تسويغ ذلك من خلال جسم الميّت الفاقد بالضرورة للجمال ، حتى لو كان ميّتاً للتوّ ، فإنّ غيره من المتصوّفة والفلاسفة لم يكن بحاجة إلى هذا التسويغ . إذ إنّ الجمال يرتبط باللطيف الروحاني لا بالكثيف الجسماني . إنه من عالم العقل أو النور أو النفس أو الروح ، لا من عالم المادة أو الظلمة أو الهباء . ولهذا فإن الجمال لا يَفْسُد . إنما الذي يَفْسُد هو مادّةُ الجمال أو حاملُه . وكيف يفسد ما ليس بمادي ؟ ! . ذلك هو المنطق العام الذي يَنْظم هذا الفكر . حيث تمّ اعتبار الجمال سرّاً روحانياً في الأشياء ، لا صفةً من صفاتها المادية . ولا شكّ في أنّ هذا ينسجم والقول بأنّ « أنقصَ وجوديِّ الشيء هو بمادته ، وأكمل

وجوديّه هو بالصورة » (٥٦) . بحسب الفارابي ، أو كما يقول ابن سينا في واجب الوجود « هو الجمال والكمال والرتْبة والبُعْد عن المخالطة للمادة والعدَم وما بالقوّة وسائر ما به يَقْبُحُ وجودُ الشيء وينزِل ويَسْفُل . » (٥٧) . فبما أنّ النقص والعدم والفساد والتسفّل والقبح من صفات المادة ، فمن البدهي أن لا يكون الجمال عنصراً مادياً . فكيف لِما له تلك السمات أن يتّصف بما هو روحاني لطيف ! .

ولكن هذا الروحاني اللطيف لا يمكنه أن يتبدّى إلاّ بالملك الجسماني الكثيف . أي أنّ اللطافة لا تظهر إلاّ بالكثافة ، على أن تكون هذه ذاتَ كمالٍ واعتدالٍ ؛ وبهذا فإنّ الجمال يَتَخيّر أعْدلَ النشآت الجسمانية ليحلّ فيه ، من دون أن يتّحد به ، لما بينهما من اختلاف وتناقض — وهو التناقض القائم بين الروحاني والجسماني — ولهذا لا غرابة في أن يُعدّ الجمال شيئاً زائداً على الجسمية . ولا غرابة في أن يقول ابن الخطيب في نور الله « ونورُه القُدْسيّ هو سر الوجود والحياة والجمال والكمال » (٥٨) . أو يقول ابن طفيل « وليس في الوجود كمالٌ ولا حُسْنٌ ولا بهاء ولا جمال إلاّ صادر من جهته (أي من جهة الله — المؤلف) وفائض من قِبَله . » (٥٩) . أو يقول التوحيدي في الذات الإلهية : « هي سبب حُسْن كلّ حُسْنٍ ، وهي التي تفيض بالحسن على غيرها ، إذ كانت معدنه ومبدأه ، وإنما نالت الأشياء كلّها الحسنَ والجمالَ والبهاءَ منها وبها . » (٦٠) . ويقول ابن الفارض في ذلك :

فالعينُ تهوى صورةَ الحُسْنِ التي
روحي بها تصبو إلى معنى خفي (٦١)

وأيضاً :

ولطف الأواني في الحقيقة تابعٌ للطف المعاني والمعاني بها تَنْمو(٦٢)

وهذا يمكن القول بأنّ وصف الأشياء المادية بالجمال هو من قبيل المجاز لا الحقيقة ، لأنّ الجمال شيء خارج عن صفاتها المادية . غير أنّ هذه الصفات هامة جداً في استقبال الجمال . فإذا ما كان الجسم ناقصاً أو غير معتدل ، فإنه يعجز عن استقبال الجمال أو حَمْله . أما الاستقبال الحسَن فيكمن في الجسم الكامل المعتدل ، كما توضّح من قبل . ومن هنا ، فإنّ كثرة وصف الأشياء بالجمال ، ينبغي أن لا توهمنا بأنّ الفكر الجمالي العربي – الإسلامي يذهب إلى اعتبار الجمال صفة مادية في الأشياء والظواهر . فلا جمال فيما هو مادي ، ولكن أيضاً لا ظهورَ للجمال ، في العالم ، من دون الماديات* . وبهذا فإنّ كلّ ما سلف ، من حديث عن الكمال والاعتدال في الأشياء إنما هو من صفات الحامل لا المحمول . إذ المحمول يبقى سرّاً روحانياً ، وإنْ استوعبه الحامل . وهذا ينسجم تماماً ونظرية الفيض التي تفترض أنّ المادة مجرّد حاملٍ للصورة أو النفس – وهما بمعنى واحد ، في هذا الفكر – كما تفترض أنّ المادة لا توجَد قبل النفس . فالمادة وُجِدَت بالنفس ومنأجْلها ، وهي تَفْسُد على حين أنّ النفس باقيةٌ غير فاسدة .

وإذا كان الكمال ، في هذا الفكر ، ينقسم إلى مطلق ومقيّد ، وينقسم المقيّد منه إلى ظاهر وباطن ، فإنّ الجمال هو الآخر ينقسم إلى مطلق ومقيّد ، وينقسم المقيّد منه إلى كلّيّ وجزئي ، وظاهر وباطن . وهو

* – واضح ان الكلام ، هنا لا علاقة لها بالجمال المعنوي .

ما سوف نتوقّف عنده ، مُسْتَرشدين بما يقوله ابن الدباغ الذي لا لا يخرج عن النّسق العام ، لهذا الفكر . بل إنه يعبّر عنه أكمل تعبير . فلم يكن ابن الدباغ يسعى إلى التفرد والتميز ، في كتابه « مشارق أنوار القلوب . . . » ، بقدر ما كان يسعى إلى تقديم النظرة الجمالية العربية ــ الإسلامية ، من خلال حديثه عن النظرة العرفانية . وذلك بخلاف ابن الخطيب الذي راح يهاجم ابن الدباغ ، في كتابه « روضه التعريف بالحب الشريف » ، واعداً بأن يقول شيئاً مختلفاً وجديداً ، وإذ به يكاد يردّد عبارات ابن الدباغ حرفاً حرفاً .

يقول ابن الدباغ ، بعد أن قسّم الجمال قسمين : مطلقاً ومقيّداً « أما المطلق فهو الذي يستحقّه الله تعالى ، ويَنْفرد به دون خَلْقه ، فلا يشارِكُه فيه مخلوقٌ . وهذا هو الجمال الإلهي جلّ عن تمثيل وتكييف وتشبيه أو وصفِ حقيقةٍ ، عَجِز الأولون والآخرون عن إدراك كُنْه ذاته فلا يُدْرِكه غيرُه ولا يَعْلمه سواه » (٦٣) .

فالجمال الإلهي المطلق ، إذاً ، غير قابل للإدراك ، فهو يعلو على الأفهام ، ويستعصي على التحديد . وعلى الرغم من ذلك فإنّ أحاديث مطوّلة دارت حول هذا الجمال ، حيث يمكن القول إنّ ما يقال حول الذات الإلهية يقال حول هذا الجمال . وذلك من مثل العلّية والمفارقة والكلية والسرمدية والثبات والغنى والبساطة والعلم والقدرة والأحدية التي هي أسباب الكمال الإلهي . يقول الغزالي ، في ذلك ، « والجميل المطلق هو الواحدُ الذي لاندّ له ، الفردُ الذي لا ضدّ له ، الصّمَد الذي لا منازع له ، الغني الذي لا حاجة له ، القادرُ الذي يفعل ما يشاء ، ويحكم ما يريد لارادّ لحكمه ولا معقّب لقضائه ، العالمُ الذي لا يعزب عن

علمه مثقال ذرّة في السموات والأرض ، القاهرُ . . . . . ، الأزلي الذي لا أوّل لوجوده ، الأبديُّ الذي لا آخر لبقائه ، الضروريُّ الوجودِ الذي لا يحوم إمكان العدم حول حَضْرته ، القيّومُ الذي يقوم بنَفْسه ويقوم كلُّ موجودٍ به . . » (٦٤) .

إنّ كون الجمال المطلق ، على هذا النحو ، هو الذي يجعل منه علّةً أولى في الجمالات الروحية والحسية .فسرُّ كلِّ جمالٍ فيه يكْمن ، وكلُّ جمال ، في العالم ، هو حَسَنةٌ من حسناته . أو كما يقول ابن سينا « فالواجبُ الوجودِ له الجمالُ والبهاء والمحض وهو مبدأ جمالِ كلِّ شيء وبهاءِ كلِّ شيء » (٦٥) .

وما ينبغي الإشارة إليه ، في هذا االمجال ، هو أنّ الكرماني يختلف مع غيره من المفكرين ، في نسبة الجمال المطلق — وكذلك الكمال والجلال — إلى الذات الإلهية . ويرى أنّ هذه الذات لا يمكن وَصْفُها بأية صفةٍ مهما تكن مجرّدة . ولهذا ينسب الجمالَ المطلق إلى العقل الأول لا إلى الذات الإلهية التي هي « فوق نهاية المراتب في الجلال والعظمة والكبرياء والسناء والقُدْرة والبهاء على أمرٍ يضيقُ مجالُ العقول في الإحاطة به . » (٦٦) . وبهذا فإنّ كلّ الصفات التي وُصِفَت بها الذات الإلهية ، عند غيره من المفكرين ، يرى أن تُنْسَب إلى العقل الأول الذي هو العلّة الأولى في الكمال والجلال والجمال ، وفي كلّ شيء على الإطلاق (٦٧) .

ولكن إذا كان الكرماني يختلف ، على هذا الصعيد ، مع غيره ، فإنه يأتلف تماماً في تحديد الجمال المطلق بصفاته وآثاره ، وهو ما نهتمُّ له في هذا المجال .

إنّ الجمال المطلق لا يتحيّز في مادّة ولا يتكيّف بشكل أو هيئة . إنه فوق التحيُّز والتكيُّف . ولهذا فهو مبدأ الجمالات كافةً ، وهو علّتها الأُولى . حيث جُمِعَت فيه كلُّ أجناس الجمال . وذلك كما يقول ابن الفارض :

فُقْتَ أهلَ الجمال حُسْناً وحُسْنى
فَبِهِمْ فاقَةٌ إلى مَعْنـــاكـــا
يُحْشَرُ العـــاشقون تحـت لوائي
وجميعُ المِلاحِ تحت لِواكا (٦٨)

وأيضاً :

ولمّـــا تجلّت للقلـــوب تزاحمتْ
على حُسْنِهـــا للعـــاشقين مطـــامعُ
تَجمّعتِ الأهواءُ فيها وحُسْنُهـــا
بديعٌ ، لأنواعِ المحاسنِ جـــامعٌ (٦٩)

وقد يبدو أنّ ثمة تناقضاً وَقَع فيه الفكر الجمالي العربي ـــ الإسلامي . وذلك من خلال القول بنَفْي التحيُّز والتكيُّف ، وبإثبات الجمال المطلق واللذة الناجمة منه . إذ كيف يمكن أن يكون جمال أو لذة من دون التشكُّل ؟

والحق أنّ هذا الفكر قد فَطِن إلى ذلك ، فكانت الإجابة ، بالنسبة إليه ، تكمن في أنّ الجمال بعامة شيءٌ زائد على الجسمية . إنه سرّ روحاني يُضطرُّ ، في هذا العالم ، إلى أن يتّخِذ له مسكناً في

المادة والمظهر . هذا من جهة ومن جهة ثانية ، فإنّ اللذة الحسية ليست إلاّ واحدة من اللذات التي تحدّث عنها هذا الفكر . ونشير ، هنا ، إلى أنّ اللذة الروحانية هي الأرقى والأشرف من بين اللذات . مما يعني أن الجمال الذي هو سرّ روحاني ينجم منه لذة روحانية لا حسية وإنْ تكن هذه اللذّة محمولة ، في بعض الأحيان على اللذة الحسّية . غير أنّ ما تدركه الحواس من الجمال ليس سوى المظهر ، أو كما يقول ابن الدباغ إنّ « الذي يدركه البصر هو مظهر الجمال لاذاته » (٧٠) . بمعنى أنّ الذي يدركه البصرُ ويلتذّ به هو الكمال الموصوف بالاعتدال . أما الجمال ففوقَ الحواسّ ، لأنّه ، كما أسلفنا ، سرٌّ روحاني .

وبهذا فإنّ ثمة اتساقاً لا تناقضاً بين نَفْي التحيُّز والتكيُّف ، وإثبات الجمال واللذة الناجمة منه . نقول ذلك بصرف النظر عن علمية هذا الاتساق أو عدم علميته .

ويرتبط بالجمال المطلق مفهوم جمال الجلال الذي طرحه ابن عربي ، وتابعَه من بعده المتصوّفة ، ولاسيما الجيلاني والنابلسي . ويُعدُّ هذا الجمال هو الصلة بين الجمال المطلق الخاصّ بالله وحده ، من حيث الوجود والإدراك ، وبين جمالات العالم التي هي سرٌّ من أسرار ذلك الجمال . ويتميّز جمال الجلال بغَلَبة الأُنْس على الهَيْبة ، وذلك بخلاف جلال الجمال الذي تتغلّب فيه الهَيْبة على الأُنْس . ومن هنا قال ابن عربي في الأنس « أثَرُ مشاهدة جمال الحضرة الإلهية في القلب وهو جمال الجلال » (٧١) . وقال في الهيبة « هي أثر مشاهدة جلال الله في القلب وقد تكون عن الجمال الذي هو جمال الجلال » (٧١) .

إنّ جمال الجلال لا يختلف ، من حيث الصفات ، عن الجمال المطلق . ولكن على حين أنّ المطلق لا يمكن إدراكُه ، يسهل إدراكُ جمال الجلال ، بالنسبة إلى العارفين . وكأنّ جمال الجلال وجلال الجمال هما الذّراعان – إن صحّ المجاز – اللذّان يمدّهما الجمال المطلق إلى العالم ، كي يكون جميلاً أو جليلاً ، وكي تسمو البشرية ، لتصل إلى السعادة القصوى أو الجنة التي هي مظهر الجمال المطلق ، كما يُقرّر الجيلاني (٧٢) .

أما الجمال المقيّد – وهو مقيّد لعلاقته بالمادة – فينقسم إلى كُلّيّ وجزئي ، وظاهر وباطن . يقول ابن الدباغ « أمّا الكلّيّ فهو نورٌ قُدْسيٌّ فائض من جمال الحضرة الإلهية سرى في سائر الموجودات علوّاً وسُفْلاً ، باطناً وظاهراً . . . . فما مِنْ ذرّةٍ من العالم إلاّ وقد أشْرقَ عليها من هذا النور الإلهي والجمال القدسيّ بقَدَر احتماله . لكنّ قبول الأشياء له بقَدَر العناية الأزلية » (٧٣) .

فالجمال الكُلّيّ ، هو جمال العالم بمختلف أجزائه وجوانبه ومستوياته . إنه الجمال المُشْرِق على عالم الملكوت وعالم الجبروت أو عالم النفوس وعالم الأجسام المعدنية والنباتية والحيوانية والإنسانية . ولهذا فإنّ العالم جميلٌ بكُلّيّته ، وجمالُه مشتقٌّ من الجمال الإلهي تحديداً . وبذلك فقد قيل : ما ثَمّ إلاّ جمال . أو كما قال الجيلاني – وقد مرّ بنا قبل قليل – ارتفع حكم القبح المطلق من الوجود ، فلم يبق إلاّ الحُسْن المطلق .

ولا شكّ في أنّ هذا ينسجم والقول بأنْ « ليس في الوجود إلا

الله » (٧٤) ، بتعبير الغزالي . فبما أنه ليس في الوجود إلا الله ، فمن البده هي أن يقال : ما ثَمّ إلا جمال .

غير أنّ الجمال الكلي ليس بمستوى واحد ، من الحضور، في الموجودات . إنه يختلف باختلاف الموجودات شدّةً وظهوراً ونَصاعةً وبهاءً . فلا تمتلك الموجودات كلُّها الإمكانية نفسَها في استقبال ذلك الفيض الجمالي النوراني . فما يستقبله موجودٌ — بسبب طبيعته — لا يتمكّن موجودٌ آخر من استقباله ، فيستقبل ما هو أقلّ منه . وبذلك فقد تمّ تسويغُ مستويات الجمال في هذا العالم . فإذا لم يكن العالم كلُّه في مستوى واحد من الجمال ، فإنّ هذا لا ينهض من طبيعة ذلك الجمال الفائض ، بل ينهض من أنّ المُستَقبِل ما استقبل جيّداً ، أو ما استقبل إلاّ النَزْر اليسير — بسبب طبيعته الخاصة — من ذلك الجمال . أو بحسب تعبير ابن سينا « لا لأنّ الفاعل حَرَمَ ، بل لأنّ المُنْفَعِل لم يَقْبَل » (٧٥) .

فتبايُنُ مستويات الجمال في العالم ينهض ، إذاً ، من التبايُن في طبائع الموجودات وإمكاناتها . فما يستطيع الإنسان استقباله من الجمال الفائض لا يستطيعه الحيوان ، وما يستطيعه هذا لا يستطيعه النبات . . . الخ. وما تستطيع النفس الإنسانية استقباله لا يستطيعه الجسد . إذ إن النفس جوهرةٌ روحانية من معدن ذلك الجمال ، وهو ما يؤهـّلها لاستقبال أكبرَ وأعظمَ ؛ على حين أنّ الجسد مادة ظُلُمانية كثيفة تتناقض وتلك اللّطافة الروحانية ، وهو ما يجعل إمكاناته في الاستقبال أقلّ .

غير أنّ الإقرار بوجود الجمال الكلي لا يؤدي بالضرورة إلى الإقرار بوجوب إدراكه من البشر كافةً . يقول ابن الدباغ « الجمال الكليّ لم

يَخْلُ عنه موجود ، لكن لا يدركه على الحقيقة إلاّ من كانت ذاتُه كليةً . كما أنّ من كانت ذاتُه جزئيةً لا يُدْرِك إلا الجمالَ الجزئي » (٧٦) . وبدهي أنّ صاحب الذات الكلية ليس سوى العارف أو الإنسان الكامل بعامة . على حين أنّ عامة الناس من ذوي النفوس الجزئية ، ليس لهم في الجمال الكليّ مدخلٌ أو مَطمَح .

وبهذا ، فاذا كان الجمال المطلق لا يُدْرِكه أحدٌ غير الله ، فانّ الجمال الكليّ لا يدركه إلا العارفون الذين ذواتُهم كليةٌ ، أما الجمال الجزئي فهو مهدورٌ لعامة الناس من ذوي النفوس الجزئية ، يستطيبونَه ويلتذون به . وهو مايحيلنا على التّراتبية التي تفترضها نظرية الفيض . فالتّراتبية ليست قانوناً وجودياً واجتماعياً فحسب بل هي قانون ذَوْقي ـ جمالي أيضاً .

أما بالنسبة إلى الجمال الجزئي « فهو نور عُلْويٌ يسنح للنفس الإنسانية عند إدراك الصورة الجميلة الحاصلة في لَوْح الخيال المُنْتَقِش بقلم الحسّ البَصَريّ » (٧٧) . فالجمال الجزئي ، إذاً ، هو الجمال المشرق على الهيئات والأشكال التي تُدْرَك بالحواسّ الظاهرة . إنه نور علوي متحيّز فيما هو مادي جزئي . أي إذا كان الجمال الكلي مُتحيّزاً في العالم كافة ، فانّ الجمال الجزئي متحيّز في كلّ موجودٍ على حدة . وكأنّ الفرق بين هذين الجنسين من الجمال هو فرقٌ كَمّيّ لا نَوْعي . ولهذا فانّ من يشاهد كُلّيّ الجمال يشاهد بالضرورة جزئيّ الجمال . أما العكس فلا يصح . إذ إنّ الاستغراق فيما هو جزئي يمنع من معرفة ما هو كُلّي . ومِنْ هذا المنطلق يقول ابن عربي « شُغْلُ النفس بالجمال المقيّد مع الدعوى برؤية جمال الحقّ في الأشياء لا يُعَوّل عليه . » (٧٨) .

وينقسم هذا الجمال إلى ظاهر وباطن « فالظاهر منه ما يتعلّق بالأجسام ، فلا يُدْرَكُ إلاّ معها ، والباطن مالا علاقة له معها ، وهو الجمال العقلي المجرَّد . » (٧٩) . غير أنّ الجمال الظاهر ، وإنْ كان متعلّقاً بالجسم ، ولا يدرَك إلاّ به « منزَّهٌ عن الحلول فيه ، وإنما معناه تجلّي نفس إنسانية وإشرافها على بَدَنِها بأنوار الجمال . » (٧٩) . ولقد تمَّ النظر إلى الجمال الظاهر على أنه أرخص أنواع الجمال . حيث إنه مبذولٌ للناس كافة ، ولا يكاد يخلو منه كائن أو موجود أرضي ، ومتحيِّز فيما هو مادي جزئي ، وهو فوق ذلك يتمّ إدراكه بما هو حسّي — عضوي (السمع والبصر) .

إنّ كلّ ذلك يجعل منه غير ذي أهمية . بل إنّ هذا الجمال قد هوجِمَ هجوماً عنيفاً من بعض المفكرين ، ولاسيما الغزالي الذي يمكن القول إنه أقام نظرته الجمالية على ابتذال الجمال الظاهر ، دفاعاً عن الجمال الباطن أو الخفي (٨٠) . إذ لم يتَرَدَّدْ في دفاعه عن الجمال الباطن من تبيان ضآلة الظاهر وتفاهته .

ونعتقد أنّ الغزالي كان في غنى عن هذا الهجوم ، لو لم يكن ثمة انسياق ملموس ، في مجتمعه إلى الجمال الظاهر دون الباطن وهو ما يؤكّده الغزالي نفسه بقوله عن الناس « وأكثر التفاتهم إلى صور الأشخاص ، فيُظن أنّ ماليس مُبْصَراً ولا متخيلاً ولا متشكّلاً ولا ملوّناً مقدَّرٌ فلا يُتَصوَّر حُسْنه » (٨١) . أي أنّ الانسياق وراء ما هو حسّيّ ، هو الذي دفع بالغزالي إلى الهجوم الحادّ على الجمال الظاهر . مع توكيد أنّ الغزالي ليس متفرداً في اعتبار هذا النوع أرخص أنواع الجمال .

بل إنّ هذا الموقف شائع عند أهل البرهان وأهل العرفان ، مع اختلاف في الدرجة .

وتنبغي الإشارة ، هنا ، إلى أنّ الهجوم لا يتناول الجمالَ الظاهر ، من حيث هو جمال بل يتناول الاهتمامَ الكبير به مع إهمال ما هو باطن أو روحي . فأنواع الجمالات كلها مستمدّة من الجمال الإلهي المطلق . فهو الذي يشرق على العالم ، فيكون منه الكلي والجزئي والظاهر والباطن وذلك بحسب القوابل أو الأشياء القابلة . مما يعني أنّ ذلك الهجوم يتناول ، في الأساس ، الاهتمامَ بما هو حسّيّ ، وإعلاء اللذات الحسية على اللذة الروحانية التي اعتبرها الفكر العربي — الإسلامي في الصدارة من بين اللذّات .

وبالنسبة إلى الجمال الباطن فهو ، كما يقول ابن الدباغ « ما تفيدُه الأنوار القدسية الإلهية إذا أشرقت على العقول الزكية . . . ولا يُدْرِك هذا الجمالَ إلاّ العقولُ التي هي في غاية الصفاء المستنيرة من أنوار الله التي تكون سبباً لحصول محبّة الحقّ تعالى بجُمْلة القلب . » (٨٢) . ويمكن القول إنّ الجمال الباطن يشتمل على قسمين اثنين : الأول عقليّ والثاني أخلاقي . وهما قِسْمانِ مُتكامِلانِ يصعب الفصل بينهما ، وإنْ يكن الأول معرفياً نظرياً ، والثاني اجتماعياً سلوكياً ؛ بمعنى أنّ الجمال الباطن لا يكتمل إلاّ بتلازُم المعرفة والسلوك ، أو بتلازُم النظرية والتطبيق ، بالمصطلح المعاصر .

وعلى حين يذهب أهل البرهان ، إلى أنّ الجمال العقلي المجرّد يتأسس على ما هو عقلي — فلسفي يذهب أهل العرفان إلى أنه يتأسس على ما هو حَدْسي — إشراقي . ومن هذا المنطلق ، وجدنا الفارابي وابن

سينا وابن باجة يؤكّدون أهمية الفلسفة في الكمال العقلي المجرّد ، ووجدنا المتصوفة يرون في علم الذوق أو الأحوال ، بالإضافة إلى المعارف الدينية ــ اللاهوتية أهمية كبرى في ذلك الكمال .

غير أنّ الهدف النهائي من هذا الجمال واحدٌ ، على الرغم من الاختلاف بين الفلاسفة والمتصوفة ، وهو الوصول إلى السعادة القصوى أي العيش في الجمال المطلق . فسواءٌ أكان العقل أم الحدس هو الأساس فإنّ الغاية من هذا الجمال واحدة لدى الفريقين .

ويرتبط الجمال الأخلاقي ارتباطاً وثيقاً بمفهوم الخير . بل يمكن التوكيد أنّ ثمة ارتباطاً وثيقاً بين الجمال والخير في أنواع الجمالات كافة . سواء أكانت مطلقة أم مقيّدة ، كلية أم جزئية ، باطنة أم ظاهرة . فإذا كان الشرّ عند ابن سينا « هو العَدَمُ ولا كلّ عدَم بل عدَمُ مُقْتضى طباع الشيء من الكمالات الثابتة لنَوْعه وطبيعته » (٨٣) ، فإنّ الخير ، بهذا المعنى ، هو حصول الشيء على كمالاته الثابتة لنوعه وطبيعته وبما أنّ وجود الموجودات يقوم بالكمال ، فإنّ الخير مُلازمٌ بالضرورة للكمال . أي أنّ « الخير مُقْتَضى بالذات ، والشرّ مقتضى بالعَرَض » (٨٤) . ولهذا فإنّ الجمال الذي يرتبط بالضرورة بالكمال ، يرتبط بالضرورة أيضاً بالخير . ولكن على حين أنّ الجمالات كافة ترتبط بالخير بمَعْناهُ الوجودي ، يرتبط الجمال الأخلاقي بالخير بمعناه الأخلاقي ــ الاجتماعي وهوما يعبر عنه الفارابي بقوله : «والخير الإرادي والشرّ الإرادي وهما الجميل والقبيح ، فإنّهما يَحْدُثان عن الإنسان خاصة . » (٨٥) .

وغنيٌ عن البيان أنّ الجمال الأخلاقي يتأسّس على ما يتأسّس عليه

الكمال الأخلاقي . وذلك من مثل الحكمة والشجاعة والعفّة والعدالة التي يطلق عليها ابن الدباغ تسمية الأمّهات الأربع ، أو ما يُسمّى عند ابن باجة بالفضائل الشكلية . ويقول الغزالي في ذلك « وإنما الأخلاق الجميلة يُراد بها العلم والعقل والعفّة والشجاعة والتقوى والكرم والمروءة وسائر خلال الخير » (٨٦) .

لقد أعطى الفكر الجمالي العربي — الإسلامي الجمال الباطن أهمية كبرى ، على الصعيد الاجتماعي . بحيث يمكن القول إنّ الاهتمام بهذا الجمال قد تجاوز أيَّ اهتمام جمالي آخر ، ما عدا الجمال المطلق . إذ إنه الجمال الذي ينبغي الاتّصاف به للوصول إلى الإنسان الكامل . فهو وسيلة لا غاية . أي أنه الوسيلة التي يغدو بها الإنسان كاملاً ، بالإضافة إلى الوسائل — الأسباب الأخرى .

وما ينبغي الإشارة إليه ، في هذا المجال ، هو أنّ ثمة تداخلاً كبيراً ، في هذا الفكر ، بين كل من الجمال والكمال الباطنَيْن . بحيث يبدو الحديث عن هذا يعني الحديث عن ذاك . أما الاختلاف بينهما فيكمن في أنّ الكمال الباطن قيمة معرفية ، في المقام الأول ، أما الجمال الباطن فهو قيمة جمالية .

وبهذا فإنّ الجمالات لا تتمايز فيما بينها من حيث الجمال . بل تتمايز من حيث الحوامل . إنّ الحوامل أو الظواهر والأشياء هي التي تتمايز بحسب طبائعها . وهو ما يُوهِمُ أنّ ثمة درجات في الجمال . غير أنّ الأمر ليس كذلك ، كما يقرّر هذا الفكر . فالجمال واحدٌ ، أما حواملُه فهي المتكثّرة والمتنوّعة والمختلفة . ومن هذا المنطلق قال

ابن الدباغ « فالجمالُ الكلي روحُ الجمالِ الجزئيّ وسِرّه ، والجمال الباطن روح الجمال الظاهر وسرّه ، والجمال المطلق القُدْسيّ روحُ الكلِّ وسِرّ الكلّ . فهو روحُ وسِرّ السرّ . » (٨٧) . وهذا ما ينسجم ونظرية الفيض التي تفترض الترابط والتكامل على صعيد الوجود كلّه ، والتي تفترض أيضاً أنّ ثمة طاقةً فيضية واحدة تسري في الموجودات كافة . وهذه الطاقة تمّ النظر إليها ، في هذا المجال ، على أنها هي الجمال . فكما أنّ مصدر هذه الطاقة واحدٌ ، فإنّ مصدر الجمال واحد أيضاً . وكذلك ، فليس ثمة درجات في هذه الطاقة . بل ثمة اختلاف في الحوامل والقوابل * .

وقبل الانتقال إلى الحديث عن المشاعر المُصاحبة للجمال ، نرى لزاماً علينا الإشارة إلى ما يقوله ابن الدباغ في الأهمية التي نالها الجمالُ عند بعض الأقوام « ولهذا نجدُ طائفةً من الأُمم من شدّة إفراط عشقهم لجمال الحيوان البهيمي عَبَدُوه ، كما يُحكى ذلك عن طائفة من الكفّار من جُهّال الأُمم ، إذ لم يكن لهم نظرٌ إلى صانعها تعالى الذي وَهَبَها ذلك الجمال . » (٨٨) . ويقول أيضاً : « فإنّ طائفةً أحبُّوا النارَ وهي جماد واعتقدوا كمالَها حتى عبدوها وهم طائفة المجوس ، وآخرون عبدوا الحجارةَ وهم الهنود ومَنْ قلّدهم في ذلك من الروم والعرب ، وآخرون عبدوا الشجرَ وهم أيضاً طائفة من العرب ، وآخرون عبدوا الحيوانات البهيمية » (٨٩) .

إنّ هذه الإشارة من أهمّ الإشارات التي يطرحها ابن الدباغ حول الجمال وأهميته بالنسبة إلى الإنسانية كافة ، وبالنسبة إلى العلاقة بين

* - راجع الشكلين رقم (٣٠) و (٤) .

الجميل والمقدّس . فابن الدباغ يؤكّد أنّ الجمال هو السبب في عبادة بعض الأقوام للجمادات والكائنات الحية . أي أنّ الجمال قد تمّ التعامل معه على أنه مقدّس ، بالنسبة إلى هذه الأقوام . وكأنّ الجمال هو العلّة الأولى في التقديس . فما ليس جميلاً — أو ما ليس جليلاً — لا يمكن تقديسه . وهو ما يعني أسبقية الجمالي على الديني بالنسبة إلى تلك الأقوام . والحق أنّ هذه العلاقة بين الجميل والمقدّس تبقى صحيحة ، بالنسبة إلى الأديان السماوية ولاسيما الإسلام . وما ترنيمةُ الجمال المطلق التي يترنّم بها المتصوّفة ، في أحوالهم وأشعارهم ، إلاّ دليلٌ على صحّة هذه المقولة . والفرق — على الصعيد الجمالي — بين الأديان الوثنية والأديان السماوية يكمن في أنّ الأولى تتعبّد الجمال الجزئي ، على حين تتعبّد الثانية الجمالَ المطلق .

أما المشاعرُ المصاحبة للجمال عامةً ، فإنّها تتحدّد بالأُنْس والمحبّة والإعجاب والاغتباط والراحة . حيث يقول الفارابي ، في حديثه عن اللذة التي تنتاب العقلَ الأول ، حين يتّصل بالموجود الأول أو الله « وبحسب زيادة فضيلة الأول على فضيلة ذاته يكون بما عَقَلَ الأولَ فَضْلُ اغتباطه أكثر من اغتباطه بها عند عَقْل ذاته وكذلك زيادةُ التلذذه بذاته بما عَقَلَ الأولَ على التلذذه من ذاته بحسب زيادة كمال الأول على كمال ذاته وإعجابه بذاته وعِشْقه لها بما عَقَلَ من الأول على إعجابه بذاته وعشقه لها بما عَقَلَ من ذاته بحسب زيادة بهاء الأول وجماله على بهاء ذاته وجمالها . » (٩٠) .

إنّ هذا المقبوس يؤكّد أنّ الفارابي يربط بين الجمال من جهة ، وبين الإعجاب والعشق والاغتباط والالتذاذ من جهة ثانية . وإذا كان

الفارابي قد رأى أنّ الاغتباط والالتذاذ ناجمان من الكمال ، فإنّ هذا لا يعني عدم انضوائهما تحت اللذة الناجمة من الجمال . إذ إنّ الاغتباط والالتذاذ من مظاهر الإعجاب والعشق ، تماماً كما أنّ الكمال مظهر الجمال ومادّته . ويذهب ابن طفيل إلى أنّ إدراك الجمال — ويقصد المطلقَ منه — يؤدّي إلى « لذّةٍ لا انقصام لها وغِبْطة لا غاية وراءها وبهجةوسروورلانهاية لهما . » (٩١).ويذهب ابنالخطيب إلى أنّ المحبّة هي سِرُّ الجمال (٩٢) . كما يذهب إلى أنّ الاستحسان من مُصاحِبات الجمال إذ « لم يُوجِب الاستحسان إلاّ مناسبةُ الجمال المُتعجّب منه خاصة » (٩٣) ويستشهد ابن الخطيب بقول بعضهم « المحبّة سرورُ القلب بمطالعة جمال المحبوب » (٩٤) . ويُعرّف ابن عربي الجمال بقوله هو « نُعوت الرّحمة والألطاف من الحضرة الإلهية » (٩٥) ، كما يُعرّف الأُنْس بأنه « أثَرُ مشاهدة جمال الحضرة الإلهية في القلب وهو جمال الجلال . » ٩٦) ويقول الغزالي : « فإنّ كلّ جمالٍ محبوبٌ عند مُدْرِك الجمال وذلك لعَيْنِ الجمال ، لأنّ إدراك الجمال فيه عينُ اللذة ، واللذّة محبوبةٌ لذاتها لا لغيرها . . . وكلُّ لذيذٍ محبوبٌ وكلُّ حُسْن وجمال فلا يخلو إدراكه عن لذّة » (٩٧) . ويقول أيضاً « فالأنس معناه استبشار القلب فَرَحه بمطالعة الجمال » (٩٨) . ويُحكى « أنّ إبراهيم بن أدهم نَزَل من الجبل فقيل له : مِنْ أينَ أقبلتَ ؟ فقال : من الأُنْس بالله . » (٩٨) . أما ابن الدباغ فيقول : « فمَنْ تجلّى له محبوبُه بنُعوت البهجة للنفوس من الجود والإحسان والرحمة والامتنان والعطف الشامل واللطف الكامل ورَفْع الحجاب وتيسير أسباب الاقتراب وسائر الصفات البهيّة ، الجليلة النورية ،

والنعوت المُبْهِجة النسبية الموجبة للانبساط والأُنس واللذّة والسرور فيقال إنه مشاهدٌ لصفات الجمال » (٩٩) .

يتوضّح ، من خلال هذه المقبوسات ، أنّ المشاعر المصاحبة للجمال تتمحور كلّها حول مفهوم الأنس ، كما تمحورت المشاعر المصاحبة للجلال حول مفهوم الهيبة . وبدهيٌّ أنّ هذه المشاعر تختلف في الدرجة ، في إزاء أنواع الجمال . فالأُنس الناجم من الجمال المطلق هو المثل الأعلى في الأنس . ويليه الأنس الناجم من الجمال الكُلّيّ ، فمن الجمال الجزئيّ . وعلى صعيد هذا الجمال فإنّ الأنس الناجم من الجمال الباطن أشرف وأعلى من الناجم من الجمال الظاهر . فكلّما ارتفعت درجة الجمال ، من حيث الحوامل ، ارتفعت درجة الأنس بالضرورة . وكلّما اختلفت الحوامل اختلفت بالضرورة أيضاً نوعيةُ اللذة الناجمة من الجمال . وباختلاف نوعية اللذة تختلف نوعية الأنس . بمعنى أنّ الحامل المادي الجزئي يفرض لذة جمالية — حسية تتعلّق بالسمع والبصر . والحامل المعنوي — الباطن يفرض لذة جمالية — عقلية ، أما الحامل الكلّيّ فيفرض لذّة جمالية روحية ؛ على حين أنّ الجمال المطلق يفرض لذة جمالية — روحانية لا يمكن وصفها أو تحديدها ، وإنْ تكن لا تتناقض وتلك اللذة . يقول ابن الفارض في ذلك :

إنْ قلتُ عندي فيكَ كلُّ صبابةٍ
قال الملاحةُ لي وكلُّ الحُسْنِ فِيّ (١٠٠)

وأيضاً :

فلو المحاسن لا تُحْصى محاسنُه
وبارعُ الأُنْس لا أعدمْ به أُنْسا (١٠١)

وقد مرّ بنا قوله :

تجمّعت الأهواءُ فيهـا وحُسْنُهـا
بـديـعٌ لأنـواع المحـاسنِ جـامعُ

وإذا ما تذكّرنا أنّ الجيلاني يرى أنّ الجنة هي مظهر الجمال المطلق ، فإنّ الأنس الناجم منه يبدو ، عندئذ ، غايةً في ذاته ، وأمراً لا يمكن تحديده .

وبذلك ، فإنّ اللذة الناجمة من الجمال تؤكّد إحساس الإنسان بذاته ، كما تؤكد إحساسه بالظواهر والأشياء ، بخلاف تلك اللذة الناجمة من الجلال . بمعنى أنّ لذّة الجمال تكشف لنا عن جمالنا ، كما تكشف عن الجمال في العالم . ومن هذا المنطلق جاء تعبير ابن الخطيب السابق ذكره من أن الاستحسان هو مناسبة الجمال المتعجب للجمال المتعجب منه — وجاء قول ابن عربي أيضاً من أن الجلال يُثْبت تقديس الحقّ ، وأنّ الجمال يُثْبت رفعة العبد * .

وما الانبساط الذي يتحدّث فيه المتصوفة إلاّ دليلٌ على أنّ لذّة الجمال مع المشاعر المصاحبة له ، تجعل من الإنسان أعمقَ إحساساً بوجوده ، وأعمق إحساساً بالعالم من حوله . وإذا ما عدنا إلى كلام الفارابي السابق ذِكْره ، فإنّنا نجده يؤكّد أنّ الاغتباط والالتذاذ والإعجاب والعشق إنما تكون مُضاعَفَةً . وذلك أنّ العقل الأول يَعْقِلُ الكمال والجمال في الموجود الأول إضافة إلى عقْله لكماله وجماله . وهو ما يؤدي إلى مضاعفة تلك المشاعر . بمعنى أنّ إدراك

* لقد مرّ ذكره ، في هذا الفصل .

جمال الآخر يعني إدراكَ جمال الذات . فثمة إذاً إدراك لجماليْنِ في وقت واحد ، مما يعني مضاعفة اللذّة والمشاعر المصاحبة للجمال .

نصل إلى القول إنّ الجمال ، في الفكر الجمالي العربي ـ الإسلامي ، هو سرٌّ روحاني يتوضّح في الكمال الموصوف بالاعتدال ، ويتحدّد أثرُه النفسي ـ الانفعالي بالأنس . وهو على درجات متفاوتة ، كما أنّ الأنس على درجات متفاوتة أيضاً .

إنّ الجمال يشمل الوجود بأسْره . حيث لا يخرج من إطاره شيءٌ أو ظاهرة . سواء أكان ذلك في عالم الجماد أم عالم النبات أم الحيوان أم الإنسان أم العوالم الروحانية المجرّدة . إذ الجمال صفةُ الوجود المبنيّ أساساً على الكمال ، كما يقرّر هذا الفكر القائم على نظرية الفيض في منظومته الفلسفية أو الصوفية .

وإذا كان الجمال قد اعتُبر سرّاً روحانياً ، فإنّ هذا لم يُؤدِّ إلى عدم البحث فيه . بل دفع إلى تبيان الصفات التي ينبغي أن تتوافر في الحوامل المادية أو المعنوية للجمال . وإذا ما غضضْنا الطرف ، قليلاً ، عن المنطق الميتافيزيقي لهذا الفكر ، فيمكن القول بأنّ تلك الصفات هي الأسباب الموجبة للجمال . أي أنّ الكمال والاعتدال والأنس مجتمعةً هي الجمال الذي لا يمكن أن يوجَد في غياب واحدةٍ من هذه الصفات ـ الأسباب .

ونُنْهي هذا الحديث بقول ابن الفارض :

فقلبي وطَرْفي ذا بمَعْنى جمالِها
مُعنّى وذا مُغْرى بلِينٍ قَوامِ (١٠٢)

* * *

القبـــح

إنّ اهتمام الفكر الجمالي العربي – الإسلامي بمفهوم القبح هو اهتمام ثانوي بالنسبة إلى اهتمامه بكلٍّ من الجلال والجمال ولا ينهض ذلك من قِلة تفكيره فيما هو قبيح بل ينهض من اعتباره أنّ الجمال هو الأصل في الظواهر والأشياء ، وأنّ القبح عارض من العوارض الذاتية أو الخارجية فثانوية الاهتمام تنهض من ثانوية القبح في العالم . وهو ما تفترضه نظرية الفيض . فلا يمكن أن يكون القبح جوهرياً في العالم . إذ لو كان كذلك ، لكان القبح ، بحسب التسلسل الفيضي ، صفةً من صفات الله . وهذا محال . ومن هذا المنطلق يغفل ابن عربي الحديث عن القبح – لأنه غير موجود في الأصل – وذلك في قوله «مامن آيةٍ في كتاب الله تعالى ، ولا كلمة في الوجود إلاّ ولها ثلاثة أوجه جلال وجمال وكمال . فكمالها معرفة ذاتها وعلّة وجودها وغاية مقامها ، وجلالها وجمالها معرفة توجّهها على من توجّه عليه بالهيبة والأنس والقبض والبسط والخوف والرجاء» (١٠٣) وما ذلك إلا تعبير عن الجلال والجمال والكمال في الذات الإلهية .

وإذا كان كل من الجلال والجمال يرتبط بالكمال ارتباطاً سببياً ، فإن القبح يرتبط بالعدم ، ولا كلّ عدم ، بل عدم مقتضى طباع الشيء من الكمالات الثابتة لنوعه وطبيعته ، كما مرّ بنا من تعريف ابن سينا للشر . أي أنّ مالا يحصل على كماله اللائق به الممكن له هو القبيح . فالقبح ، بهذا المعنى . هو عدم الكمال .

وهذا لا يحدث إلا بعوارض تعترض نمو الكائن ، فتمنعه من الحصول على كماله . ويحصر ابن سينا ذلك بالمادة . فالمادة هي التي تعترضها العوارض فتمنع الصورة من الظهور على التمام والكمال ، مما يقتضي القبح . وذلك « مثل المادة التي يتكون منها إنسان أو فرس، إذا عرض لها من الأسباب الطارئة ما جعلها أردأ مزاجاً وأعصى جوهراً ، فلم تقبل التخطيط والتشكيل والتقويم ، فتشوهت الخلقة ، ولم يوجد المحتاج إليه من كمال المزاج والبنية ، لا لأن الفاعل حرم ، بل لأن المنفعل لم يقبل . » (١٠٤).

فإذا ما وقعت الصورة في القبح ، فإن هذا لا يعود إلى طبيعتها . بل يعود إلى طبيعة المادة التي لم تقبل التخطيط والتشكيل والتقويم ، لعوارض محددة . فالقبول هو الأصل في المادة ، كما أن الجمال هو الأصل في الصورة . وحين تقع الصورة في القبح فسبب ذلك يعود إلى المادة وما اعترضها في أثناء التخطيط والتشكيل والتقويم . وهو ما يؤدي بالضرورة إلى القول بأن الخير مقتضى بالذات والشر مقتضى بالعرض ، بتعبير ابن سينا . فما دام الكمال هو الأساس في الوجود ، فمن البدهي أن يكون الخير مقتضى بالذات ، وأن يكون الشر مقتضى بالعرض . أليس الكمال هو الخير ، والعدم هو الشر ؟ .

وبما أن الأمر كذلك ، فلا غرابة في أن يكون الجمال هو الأساس، والقبح هو العرض . وهذه المقولة ينبغي أن نتعامل معها بمعناها الأوسع . أي أن الجمال يرتبط بالصورة التي هي كاملة بالضرورة ، بصرف النظر عن تحيزها في المادة . إذ التحيز ، في ذاته ، عارض يعترض الصورة . لأن الأصل في الصورة هو التجرد ، كما يقرر الفكر العربي

الإسلامي . ومن هذا يتمّ التوكيد أن الصورة المجردة أجمل من الصورة المتجسدة . فالصورة في تجرُّدها تبقى محافظة على طبيعتها الروحانية ، من دون أن تتلوث بالمادة . بمعنى أن اللطافة في الصورة المجردة لا تشوبها الكثافة المادية . وحين تتجسد الصورة أو تتحيز تكون قد دخلت في نقيضها وهو المادة . فنحصل على إثنية اللطافة والكثافة ، إثنية الصورة والمادة . وهذه الإثنية ليست متأصلة إلا في العوالم الجسمانية . أما العوالم الروحانية فالأصل فيها هو الأحدية ، أحدية الصورة أو اللطافة . ماعدا الله الذي ليس بصورة وليس بمادة ، لا يتحيز ولا يتكيف .

إن دخول الصورة في المادة ليس اكتمالاً لها ، بل هو اكتمال للمادة. فالمادة لا تكمل إلا بالصورة ، أما الصورة فكاملة قبل المادة وبعدها . بل إن المادة هي سجن الصورة . وإن يكن هذا السجن لا يؤثر في كمال الصورة وجمالها . إذ لا يؤثر الكثيف في اللطيف . وما نريده في هذا المجال هو توكيد أن المادة ، في الأساس ، عارض يعترض الصورة، فيحوّلها من التجرد إلى التجسد . فكيف إذا كان هذا العارض الذي هو المادة قد اعترضه ما يمنعه من قبول الصورة على أكمل وجه ! . وما الذي يمكن أن تكون عليه المادة من القبح ! .

وعلى أية حال ، فإن وقوع القبح في الموجودات أمرٌ قليل الحدوث . غير أن لهذا الوقوع وظيفة محددة . يقول ابن سينا « الشرّ في أشخاص الموجودات قليل . ومع ذلك فان وجود الشر في الأشياء ضرورةٌ تابعة للحاجة إلى الخير ، فإن هذه العناصر لو لم تكن بحيث تتضادّ وتنفعل عن الغالب لم يمكن أن تكون عنها هذه الأنواع الشريفة . » (١٠٥).

فوظيفة الشر أو القبح تكمن ، إذاً ، في تبيان الخير أو الجمال .

ومن ذلك ، فإن حقيقة القبح تبدو مشكوكاً فيها . فما دام القبح ضرورة من أجل تبيان الجمال ، فمن البدهي أن لا يكون قبحاً مستنكراً ، أو لا يكون قبحاً البتة ، في نهاية المطاف . وهو ما يقرّره الجيلاني بوضوح تام ، حين يقول « فالقبيح من العالم كالمليح منه باعتبار كونه مجلى من مجالي الجمال الإلهي لا باعتبار تنوّع الجمال . فإن من الحسن أيضاً إبراز جنس القبيح على قبحه لحفظ مرتبته من الوجود » (١٠٦) ولهذا فإن « القبح في الأشياء إنما هو للاعتبار لا لنفس ذلك الشيء. فلا يوجد في العالم قبح إلا باعتبار . فارتفع حكم القبح المطلق من الوجود فلم يبق إلا الحسن المطلق . » (١٠٦ .

وأمام هذا المنطق يبدو طبيعياً أنّ القبح ليس قبحاً في الأصل . بل هو جمال ، ولكن من نوعٍ خاصّ . أي أنه جمال على صعيد الوظيفة حيث يُظهر جمال الجميل ، ولولاه لما كان للجمال ذلك الظهور . بل إن الجيلاني يذهب إلى أبعد من ذلك . حين يقول « كل ماخلق الله تعالى فهو مليح بالأصالة . لأنه صورحسنه وجماله . وما حدث القبيح في الأشياء إلا باعتبارات ألا ترى إلى الكلمة الحسنة في بعض الأوقات تكون قبيحة ببعض الاعتبارات وهي في نفسها حسنة.»(١٠٦)

إن الاعتبار ، إذاً ، هو السبب في وجود القبح في بعض الموجودات. وبما أن القبح يحقق هذه الغاية ــ غاية الاعتبار ــ فإن له وجهاً جميلاً بالضرورة ، وجهاً نعتبر ونتعظ به ، ونقدر ، من خلاله ، الجمال . وهو ما يعبر عنه الجيلاني نظماً بقوله :

فكـــــل قبيح إنّ نسبـــــت لفعـــــاه
أتتـــــــاك معاني الحسن فيه تسارع

يكمّل نقصـــان القبيح جمالـــــه
فمــــا ثمّ نقصـــان ولا ثمّ باثم(١٠٧)

وبذلك ، فإذا كان ابن سينا يرى أن وظيفة القبح تكمن في تبيان الجمال . فإن الجيلاني يراها تكمن في الاعتبار . وفي الحالين فإن القبح يقوم بوظيفة إيجابية . مما يجعل له وجهاً جميلاً .

ويمكن تحديد القبح ، علاوة على تحديده ، بالنقص ، بالتنافر أي أن النقص الموصوف بالتنافر هو القبح . وهو ما عبر عنه ابن سينا ، سابقاً ، بعدم مطاوعة المادة للتقويم ، وما يعبر عنه ابن الخطيب بقوله « إن النفس إنما تحبّ الملائم على الجملة ، وهو معنى الخير ، وتكره المنافر ، وهو معنى الشر . ولا خير كالوجود ، ولا شر كالعدم»(١٠٨)

ويقول ابن الدباغ « وكذلك تنفر النفس أيضاً عن جسم النبات إذا ذهبت نضارته وصوّحت غضارته وانعكست صورته فصار حطاماً . بل تنفر عن الصورة الآدمية إذا ذهب عنها رونق العقل فأظلمت ، كمن غلب على مزاجه الماليخوليا ، ولو كانت تلك الصورة محبوبة قبل ذلك ، وتنفر عن كل صورة ناقصة الخلق أو مشوهة . » (١٠٩) .

فالقبيح ، إذاً ، هو الناقص المتنافر أو المشوّه . وهذا مايذكرنا بقول شارل لالو ، عالم الجمال الفرنسي المعاصر ، « لكي تكون الطبيعة قبيحة ، يجب أن تبدو أنها أخطأت هدفاً ما ، وأن نتهمها ، إلى حد ما شعورياً ، بأنها فشلت في تطبيق صياغة فنية ملازمة والتي بدونها تكون لا جمالية . والقبح في الطبيعة هو مبدئاً المسخ الأعجوبي»(١١٠) . وما يذكرنا أيضاً بقول تشيرنيشفسكي ، عالم الجمال الروسي ، الذي فحواه أن الموضوع القبيح هو ذلك الذي لا ينبئنا بالحياة ولا بتطورها الموفق (١١١) .

إن ابن الدباغ يطرح ، في المقبوس السابق ، مسألة الإحساس بالموت وعلاقتها بالقبح . حيث يبدو أن القبيح هو ما يذكرنا بالموت . وكأن كل ما يتعارض والحياة ، أو ما يمثل نقيضها ينطوي تحت القبح أي أن عجز الجسماني الكثيف عن حمل الروحاني اللطيف يوقعه في القبح . إذ إن فحوى هذا العجز يكمن في النقص من جهة ، وفي التنافر من جهة أخرى ، مما يؤدي بالضرورة إلى أن لا تظهر الحياة ، كما ينبغي لها أن تظهر ، في الجسماني العاجز . فيكون دالاً على الموت ، كما يكون دالاً على القبح .

وبما أن ذلك لا يمكن أن يكون إلا في بعض الموجودات ، فإنه لا يصح الحديث عن قبح مطلق ، أو عن قبح كلي . فليس ثمة قبح مطلق أو قبح كلي ، كما ليس ثمة قبح نوعي أيضاً — أي القبح الخاص بالنوع — ولهذا فليس هنالك إلا القبح الجزئي الذي ينقسم إلى ظاهر وباطن . أما الظاهر فهو ما يتعلق بالأجسام . وقد سلف القول فيه . وأما الباطن فما يتعلق بالأخلاق . ولعله القبح الحقيقي الوحيد الذي لا يمكن أن يكون له وجه جميل ، على صعيد الوظيفة ، وهو خاص بالإنسان وحده ، في علاقاته الاجتماعية .

يتحدد القبح الباطن بالشرور الأخلاقية التي يعتبرها ابن سينا أنواعاً من النقصان . وذلك حين يقول « وكذلك الأخلاق إنما هي شرور بسبب صدور هذه عنها ، وهي مقارنة لأعدام النفس كمالات يجب أن يكون لها . » (١١٢) . فعدم وجود الفضائل هو عدم الكمال الأخلاقي الذي هو القبح الباطن . وهو ما يذهب إليه الفارابي حين يقرر أن الشر الإرادي يعني القبح .

وبشكل عام ، فان الصفات المانعة للجمال ، الموجبة للقبح الباطن ، تكمن في نقائض أمهات القيم التي هي الحكمة والشجاعةوالعفة والعدالة ، بحسب تصنيف ابن الدباغ . مما يعني أن الجهل والتهور والجبن والخنوع والذلّ والشراهة والدناءة والاعتساف والسطو والظلم . . . . الخ ، من الصفات الموجبة للقبح الباطن .

إن هذه النقائص لا تجعل من الإنسان قبيحاً فحسب ، بل تمنعه أيضاً من الوصول إلى السعادة القصوى ، فالإنسان القبيح ، بهذا المعنى ، لايسيء إلى الآخرين وحسب ، بل يسيء أيضاً إلى نفسه ، وذلك حين يبتعد عن طريق السعادة القصوى ، فيكون من الأشقياء .

لقد وقف الفكر العربي – الإسلامي وقفة مطولة ، عند الشر أو القبح الباطن . وجعله في الصدارة من اهتماماته . وذلك من خلال الهجوم الحادّ عليه ، والدفاع عن الجمال الباطن – الأخلاقي . أي أن ثمة مقارنة بين الجمال الباطن الذي به يصلح الفرد والمجتمع وينتظم به وجود العالم كله ،(١١٣) ولا سيما في فضيلة العدالة التي هي أحد عناصر هذا الجمال ، وبين القبح الباطن الذي به يفسد الفرد والمجتمع ويختل العالم كله ، ولا سيما في نقيصة الظلم التي تشكل أحد عناصر هذا القبح . فاذا كانت العدالة تشمل جميع الفضائل وتشمل أيضاً جميع القوى في كمالها واعتدالها من مثل القوة العقلية والقوة الغضبية والقوة الشهوانية ،(١١٣) فإن الظلم يشمل جميع النقائص ويشمل أيضاً جميع القوى في نقصانها وتطرفها . ومن هذا المنطلق يمكن القول إن للظلم عدة مستويات : مستوى نفسي ، وآخر أخلاقي ، وثالث سياسي ، والقبح الباطن ينطوي على كل هذه المستويات التي إذا تكاملت فسد الفرد والمجتمع معاً .

وفي هذا يكمن الجانب الأيديولوجي للقبح الباطن . إذ إنه قبح يظهر في إطار العلاقات الاجتماعية ، فيكون فاسداً ومفسداً ، على الأصعدة كافة . ويكفي أن نتذكر ، في هذا المجال ، المدن المضادة للمدينة الفاضلة عند الفارابي . إنها المدن الظالمة نفسياً ومادياً وأخلاقياً وسياسياً وفكرياً . بحيث يمكن القول إن الفارابي لم يكد يترك نقيصة شائعة في عصره ، وفي الأشكال السياسية والعلاقات الأخلاقية لعصره ، إلا وصنّفها تحت مناقضات مدينته الفاضلة . أي : إلا وصنّفها تحت القبح الباطن الذي يعدّ الظلم أحد أهمّ عناصره .

إن شيوع القبح الباطن يعني شيوع الفساد الاجتماعي . مما يعني أن ثمة اختلالاً في نواميس العالم . فمن المفترض أن يكون المجتمع الإنساني مماثلاً لمجتمع السماء ، كما يؤكد هذا الفكر ، سواء أكان ذلك على صعيد التراتبية بين الأقطاب ، أم على صعيد العلاقات فيما بين الأقطاب من جهة ، وفيما بين الأقطاب والدوائر من جهة ثانية . وبما أن مجتمع السماء هو المثل الأعلى في الجمال ظاهراً وباطناً ، فان الوقوع في القبح الباطن يعني تناقضاً مع ذلك المجتمع ، مما يؤدي إلى الاختلال بين الأرض والسماء، ومن ثـمّ يؤدي إلى الانقطاع بينهما . وهذا الانقطاع يعني ، في أساسه ، أن الفيض الرباني لم يعد يجد محلاً لائقاً به ، إذ لم تعد النفوس أهلاً لاستقبال ذلك الفيض . وفي هذا شقاء الإنسانية . وكأن القبح الباطن ليس مسألة فردية أو مجتمعية فحسب ،بل هو مسألةروحانية أيضاً . حيث يبدو هذا القبح مُخلاً بما هو روحاني ، علاوة على ماهو فردي ومجتمعي . فاذا كانت الفضائل الشكلية ، عند ابن باجة ، أو أمهات القيم ، عند ابن الدباغ ، التي هي الجمال الباطن ــ الأخلاقي

وسيلة من وسائل الوصول إلى السعادة القصوى التي ينشدها الفكر العربي الإسلامي ، ويؤسس عليها قيمه ومفاهيمه الفردية والمجتمعية والروحانية ، فان النقائص ، وعلى رأسها الظلم ، هي إحدى الوسائل المجهضة لتلك السعادة ، والمؤدية إلى الشقاوة ، على الأصعدة كافة .

ونشير ، في هذا المجال ، إلى أن هذا الفكر ، لم يتحدث عن القبح الباطن العقلي إلا قليلاً . وذلك على الرغم من اهتمامه الكبير بما هو معرفي . حيث تم النظر إلى النقصان ، على الصعيد المعرفي ، على أنه « أعدام خيرات من باب الفضل والزيادة » (١١٤) . كما يعبر ابن سينا . وبما أن الأمر كذلك ، فلا يستطيع الحديث عن قبح باطن — عقلي ، فنقص المعرفة ، إذاً ، هو نقص في الخير ، وليس نقصاً مؤدياً إلى الشر ، ولهذا لاقبح فيه . ولكن في المقابل ، لاجمال فيه أيضاً . إذ إنه نقص ، ولا جمال مع النقص .

ومن هذا المنطلق ، فإن عدم الإحاطة بالفلسفة أو الهندسة أو الفلك أو العلوم الشرعية ، أو اللغوية أو الشعرية ، هو نقص غير موجب للقبح. نقول ذلك ، على الرغم من أن الحكمة ، وهي قيمة عقلية ،تدخل في تحديد الجمال الباطن ، وعلى الرغم من أن الجهل ، وهو قيمة عقلية أيضاً ، يدخل في تحديد القبح الباطن . فكل من الحكمة والجهل يرتبط بما هو أخلاقي — سلوكي . بمعنى أن الحكمة بوصفها قيمة عقلية تتأسس على معرفة التصرف الجميل بالقوى الإنسانية من مثل القوة الغضبية والقوة الشهوانية ، وعلى معرفة الصواب والخطأ في الحياة الاجتماعية ، وفي السلوك الفردي . أما الجهل فعكس ذلك . ولهذا فقد دخلت الحكمة في تحديد الجمال الباطن ، ودخل الجهل في تحديد القبح الباطن .

أما ذلك القابل الذي تحدث فيه هذا الفكر عن القبح الباطن ـ العقلي، فيكمن في الاختلافات والصراعات الدينية والمذهبية والفلسفية. مما ينطوي تحت ما هو أيديولوجي بحت. وهو مالا يدخل في هذه الدراسة الجمالية. وذلك كأن يهاجم الغزالي الفلاسفة، ويهاجم ابن باجة وابن رشد ما ذهب إليه الغزالي . . . الخ. وما إلى ذلك، مما يدخل في اختصاص آخر.

وبالنسبة إلى المشاعر المصاحبة للقبح عامة، فتنطوي كلها تحت مفهوم النفور. حيث تنفر النفس عن الشيء القبيح، لما يخلّفه فيها من ألم وكدر واضطراب وانزعاج؛ بسبب النقص والتّنافر اللذين يتسم بهما. مما يعني أن الأثر النفسي ـ الانفعالي الذي يخلفه القبيح هو أثر سلبي يدفع الذات المتلقية إلى الابتعاد والنفور عنه، فالقبيح مكروه وممقوت بالضرورة. وذلك على عكس الجميل الذي هو معشوق ومحبوب بالضرورة أيضاً. ولهذا يبدو أنه لا يصحّ الحديث عن لذة جمالية مصاحبة للقبيح. إذ ما دام الألم أحد مصاحبات القبح؛ فلا يجوز الحديث عن هذه اللذة.

ولا شك في أن هذا صحيح بالنسبة إلى اللذة العضوية. غير أن اللذة الجمالية لا تتوقف على ماهو عضوي فحسب. حيث يدخل فيها ماهو نفسي وعقلي وروحاني أيضاً، حتى في استقبال ماهو مادي. فاللذة الجمالية أعم من اللذة العضوية. وهو ما يؤكده هذا الفكر. ومصطلح الاعتبار الذي استخدمه الجيلاني، في حديثه عن القبيح، مثل واضح على ذلك. وهذا المصطلح يقدم لنا عوناً كبيراً على فهم اللذة الجمالية الناجمة من الظواهر والأشياء القبيحة. أي أن النفور الذي تتمحور حوله المشاعر

المصاحبة للقبح ، يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالاعتبار . وكأننا بذلك ننفر مما هو قبيح ، ونعتبر ونتعظ من الوقوع فيه . إن علاقتنا بما هو قبيح تجعلنا نتسامى عليه ، ونربأ من أن نقع فيه . مما يدفعنا إلى التشبث بالجمال .

فإذا كان الأثر النفسي — الانفعالي المرتبط بالقبح أثراً سلبياً ، فإن هذا لايؤدي بالضرورة إلى أن تكون لذة القبح لذة سلبية . بل إنها لذة إيجابية ، فحواها معرفة مواطن النقص وأسباب التنافر ، والاعتبار والاتعاظ من أن يتسرّب النقص والتنافر إلينا ، وهو ما يجعلنا أكثر حصانة من الوقوع في القبح . ومن هذا المنطلق ، فان الألم الناجم من القبح ، على الصعيد العضوي والنفسي ، ينعكس لذة ، على الصعيد الجمالي . إنها لذة السموّ على كل ماهو مكروه وممقوت . ولعله في هذا تكمن إيجابية العلاقة بما هو قبيح ، دون أن يعني ذلك التلوثّ به . وربما إلى هذا المعنى يرمي ابن الدباغ في قوله « يوجد في المحبين لله تعالى من يغلب عليه سُكْر المحبة وتظهر عليه صفة الأنس ، فيعانق الجذرات ، ويقبل أصناف النبات وأنواع الحيوانات دون تفرقة بين الحسن والقبيح منها ، لما يلوح له في هذه المصنوعات من لطائف أسرار الصانع المحبوب . » (١١٥) فظهور صفة الأنس المرتبطة أساساً بالجمال ، على بعض المتصوفة في إزاء القبح ، لا يدل إلا على أن للقبح وجهاً جميلاً ، كما أسلفنا سابقاً ، تكمن وظيفته في الاعتبار . وكأن الاعتبار مؤنس شأنه شأن الجمال ، على هذا الصعيد . ولهذا لا غرابة في أن يكون للقبح لذة جمالية إيجابية . على الرغم من كونه قيمة سلبية ، ومن كون أثره النفسي — الانفعالي سلبياً أيضاً .

هكذا نصل إلى أن الفكر الجمالي العربي – الإسلامي قد نفى وجود القبح المطلق والقبح الكلي ، كما نفى وجود القبح في أنواع الكائنات، مثبتاً وجود القبح الجزئي الظاهر والباطن . وذلك بالانطلاق من أن النقص والتنافر هما مادة القبح ومظهره ، وهما اللذان ينعكسان نفوراً على صعيد المشاعر المصاحبة . فيكون النفور من قبح الآخر إثباتاً للجمال فينا . وهو ما يجعل لدة القبح إيجابية فاعلة .

إن ما طرحه هذا الفكر ، فيما يخص المفاهيم الجمالية ، فيه الكثير من الغنى المعرفي الذي يمكن الإفادة منه ، في علم الجمال المعاصر . دون أن يعني ذلك ، اعتباره صحيحاً جملة وتفصيلاً . إذ أن انطلاقة هذا الفكر الميتافيزيقية وميله إلى الأحكام المطلقة ، فيما لا يحتمل ذلك ، وإفراطه في ربط الجمال باللطافة الروحانية ، وتعامله مع الجمالي من خلال منظومته الفلسفية والأيديولوجية ، قد جعله فكراً جمالياً لا يمكن تبنّيه كلياً ولكن في المقابل ، لا يمكن إغفاله أو صرف النظر عنه . حيث إن ما طرحه من أفكار جمالية ما يزال يحتفظ بأهميته العلمية ، في علم الجمال المعاصر ، ولا سيما فيما يتعلق بالمشاعر المصاحبة لكل من الجمال والجلال والقبح ، وفيما يتعلق ببعض صفات هذه القيم أيضاً، وذلك علاوة على التمييز الدقيق بين كل منها .

* * *

المعذّب

لقد عالج الفكر العربي — الإسلامي مفهوم المعذب بشكل مطول ، غير أن معالجته إياه جاءت في معظمها فلسفية - وجودية . وقلما تمّت معالجة هذا المفهوم من المنظور الجمالي . ولولا بعض الإشارات ذات البعد الجمالي، لما كان بالإمكان تناول مفهوم المعذب. في هذه الدراسة .

إن هذا الاهتمام الهامشي لا يقدم لنا المادة الكافية لبلورة مفهوم المعذب ، كما طرحه هذا الفكر ، إلا إذا تمّت الاستعانة بمنظومته الفلسفية العامة .

ولا يختلف هذا الفكر ، على هذا الصعيد ، عن الفكر اليوناني والفكر الأوروبي القروسطي اللذين لم يكن لهما كبير اهتمام بمفهوم المعذب الذي كان للرومانتيكية الأوربية فضل بلورته الجمالية — الاجتماعية .

ولا شك في أن بلورة المفهوم شيء ، ووجود الظاهرة التي يعبر عنها المفهوم شيء آخر . فاذا كانت الرومانتيكية هي التي صلرت هذا المفهوم وبلورته ، فانه لا يعني أن ظاهرة المعذب لم يكن لها وجود من قبل ، كما لا يعني أن هذه البلورة هي الوحيدة الممكنة . فظاهرة المعذب ظاهرة اجتماعية — تاريخية ، يختلف النظر إليها من موقف فكري — اجتماعي إلى آخر . فقد يُنظر إليها على أنها مسألة فردية أو نفسية أو مجتمعية ، كما قد يُنظر إليها على أنها مسألة لاهوتية وجودية . وهو ما ظهر في تاريخ مفهوم المعذب .

نشير ، في البدء ، إلى أن نظرية الفيض في تصنيفها الوجود إلى

ثلاثة عوالم : عالم عقلي أو روحاني ، وعالم نفساني ، وعالم جسماني ، وفي جعلها العالم النفساني متوسطاً بين ذينك العالمين المتناقضين كلياً ، وفي جعله مكرهاً على الارتباط والعلاقة بهما معاً ، قد وضعت حجر الأساس في مفهوم المعذب ، كما طرحه الفكر العربي – الإسلامي .

إن مشكلة النفس الكلية التي هي جوهرة روحانية تكمن في ضرورة إمدادها لنقيضها الجسماني الذي هو مادة ظلمانية كثيفة . وهو ما يجعلها تنشغل عن فضيلة إدراكها واستمدادها من العالم العقلي – الروحاني « فإذا هي توجهت نحو العقل لتستمد منه الخير اشتغلت عن إفادتها الهيولى ذلك الخير ، وإذا هي أقبلت على الهيولى لتمدها بذلك الخير اشتغلت عن العقل وقبول فضائله . » (١١٦) بتعبير اخوان الصفا .

إنها مشكلة سرمدية لا حل لها البتة ، تعاني منها النفس الكلية . فلا تستطيع التخلي عن وظيفتها في إمداد المادة بالوجود ، ولا تستطيع أيضاً التخلي عن سعادتها القصوى الكامنة في إدراك العالم العقلي – الروحاني والاستمداد الفيضي منه ، فهي متأرجحة بين اللطافة والكثافة ، بين النوراني والظلماني ، بين النقيضين اللذين لا يلتقيان إلا بها . حيث إن لها وجهاً إلى النور ، ووجهاً إلى الظلمة . مع الإشارة إلى أنها ، في الأساس جوهرة نورانية لطيفة .

وإذا كان هذا هو شأن النفس الكلية التي هي الأم الكبرى ، فما هو شأن بناتها النفوس الجزئية التي هي مضطرة للعيش في البدن : أي أنه إذا كانت الأم الكبرى تعاني من إمدادها لما هو مادي ، من دون أن تسكن فيه ، فمن البديهي أن تكون معاناة بناتها النفوس الجزئية أكثر

خطورة وأعمق عذاباً . إذ إنها تسكن ، مضطرة في نقيضها البدن. فلا غرابة ، إذاً ، في أن يُعتبر البدن سجناً لها . فهو يجسدها ويقيدها ويخرجها من عالمها اللطيف إلى عالم الكثافة والظلمة ، فيمنعها من الالتذاذ والاغتباط بجوهرها اللطيف ، وبجوهر العالم العقلي — الروحاني. وهذا هو العذاب الأول الذي تعاني منه النفوس الجزئية كافةً . مما يعني أن ثمة حكماً عاماً على الإنسانية بأن تكون معذبة ، من حيث المنطلق والبداية .

غير أن هذا الحكم يمكن تغييره وتجاوزه بالنسبة إلى بعض الناس وذلك، بأن يستولي الإنسان على ماديته ، ولا يقع في شرك حواسه وغرائزه التي تشغله عن إدراك العالم العقلي — الروحاني . يقول الفارابي « ويجب إذ كنا نحن متلبّسين بالمادة . كانت هي السبب في أن صارت جواهرنا جوهراً يبعد عن الجوهر الأول . إذ كلما قربت جواهرنا منه ، كان تصورنا له أتم وأيقن وأصدق . وذلك أنا كلما كنا أقرب إلى مفارقة المادة كان تّصورنا له أتم . وإنما نصير أقرب إليه بأن نصير عقلاً بالفعل . وإذا فارقنا المادة على التمام يصير المعقول منه في أذهاننا أكمل ما يكون . » (١١٧) .

وهذا الأمر ليس متيسراً إلا إذا استطاع الإنسان أن يعمق القوة المتخيلة أو العقل المنفعل . وغني عن البيان أن هذا لا يتيسر إلا للإنسان الكامل أو العارف الذي قيل «فيه الصوفي يسير ، والعارف يطير ، وأين السيار من الطيار » . (١١٨) . إنه يطير في عالم الملكوت دونما مادة، على حين أن ذاك يسير بمادته .

إن الإنسان الكامل هو الوحيد الذي استطاع أن يتخلص من أسر

المادة . ولهذا فهو الوحيد الذي يخرج من إطار المعذّب ، فلا ينطبق عليه ذلك الحكم . إنه قد تجاوزه باستطاعته الخلاص من أسر المادة ، والوصول إلى كماله العقلي ـ الروحاني الأخير . وهذا هو منتهى « السعادة وهي أن تصير نفس الإنسان من الكمال في الوجود إلى حيث لا تحتاج في قوامها مادة وذلك أن تصير في جملة الأشياء البريئة عن الأجسام وفي جمله الجواهر المفارقة للمواد وأن تبقى على تلك الحال دائماً أبداً » (١١٩) .

إن الوصول إلى هذه الحال يعني وصولاً إلى الاغتباط المطلق باللذائذ الروحانية غير المتناهية . ومن هذا المنطلق قالت الصوفية : من ذاق عرف .

غير أن الوصول إلى هذه الحالة لا يؤدي بالضرورة إلى عدم الخروج منها . فللبدن حاجاته وتدبيراته ، وللمدارك العقلية استطاعتها. وهو ما يؤدي أحياناً إلى السقوط المدوي مرة أخرى في البدن . فيكون العذاب أشد وطأة وقسوة . يقول ابن طفيل « فمن فقد إدراك ذلك الشيء بعد أن تعرف به فلا محالة أنه ما دام فاقداً له يكون في آلام لا نهاية لها . » (١٢٠) . ويقول ابن الخطيب في المتصوفة « ومحصول السعادة عندهم : أن ينكشف الغطاء ، وتظهر للعارف إنية الحق وأنه عين إنية كل شيء ، ويعقل إنية ذاته ، وما هي عليه ، ومن عرف نفسه عرف ربه ، فبلغ أقصى الكمال والبقاء واللذة والابتهاج الذي ليس من باب ما يخبر عنه ، ومن قصر عندهم عن ذلك ، بقي في عالم العذاب والحجب والآلام والظلمات والتغيرات ، إذ العذاب والآلام موضوعها

الشفعية ، ولا تتم حقيقتها إلا بمعذب ومعذب وعذاب . فعلى قدر اشتمالها عليه ، وبعده عن المعرفة بالحق ، والتوحيد به ، يكون عذابه» (١٢١) وهذا ما يؤدي إلى ضرورة استمرار المجاهدة التي يتحدث فيها المتصوفة ؛ والتي تعني الصراع مع البدن بأهوائه وشهواته . أو كما يقول ابن عربي « المجاهدة : حمل النفس على المشاق البدنية ومخالفة الهوى على كل حال . » (١٢٢) فوظيفة المجاهدة ، إذا ، تكمن في إذلال الجسد والاستيلاء عليه ، للتمكن من « الطيران » في العالم الروحاني . وهو كما أسلفنا من صفات الإنسان الكامل .

غير أن قلة قليلة من البشر تستطيع الخلاص من البدن بأهوائه وشهواته. أما عامة البشر فعاجزون عن ذلك . حيث لا يمتلكون تلك الطاقة الروحية التي تمكنهم من السمو فوق الملذات الحسية — الأرضية . فبدنهم يلهي جوهر النفس « ويشغله عن الشوق الذي يخصه ، وعن طلب الكمال الذي له ، وعن الشعور بلذة الكمال إن حصل له ، والشعور بألم الكمال إن قصر عنه . » (١٢٣) .

فهؤلاء هم الذين ينطبق عليهم مفهوم المعذب الذي يمكن تحديده ، بحسب ذلك ، بالعجز عن الاستيلاء على البدن استيلاء تاماً . أي أن ثمة تأرجحاً بين البدن والنفس أو بين الكثافة واللطافة . حيث يلهو المعذب عن العالم النوراني بالانشغال بالمتع والملذات الأرضية ، من دون أن ينغمس فيها انغماساً كلياً ، ومن دون أن ينسى أن ثمة عالماً نورانياً هو الأجل والأجمل. ومن هذا المنطلق يستخدم المتصوفة مصطلح النفس اللوامة لهذا النوع من البشر ، وهو الأغلب . حيث يقسم المتصوفة النفوس الجزئية إلى ثلاثة أقسام : النفوس المطمئنة والنفوس الأمارة والنفوس اللوامة .

فاذا كانت الأولى خاصة بخواص الأصفياء أو الكمل من البشر ، وكانت الثانية خاصة بالأردياء من البشر وهم ما ينطبق عليهم مفهوم القبح . فان النفوس اللوامة هي المعذبة بين نار العالم الأسفل ونور العالم الأعلى . أو كما يقول ابن الدباغ فيها « نفوس أقبلت على حب المحسوسات إقبالاً متوسطاً ولم تستغرق فيها قوتها بالكلية بل بقي في قوتها من اليقظة والفطنة ما تدرك به لذة المعاني العقليةوتطلب الفضائل وتنفر عن الرذائل ، فكان لها نظران أحدهما إلى الجانب الأعلى بقدر ما فيها من اليقظة والثاني إلى الجنبة السفلى بقدر ميلها إلى حب الشهوات الطبيعية . » (١٢٤) .

إن هذه النفوس معذبة ، لأنها تتأرجح بين عالمين يحوز كل منهما على اهتمامها . وهما عالمان متناقضان لا يمكن الجمع بينهما . فوجود أحدهما في النفس يعني انتفاء الآخر بالضرورة ، فعذاباتها كامنة في هذا التأرجح . فعلى حين أن النفوس المطمئنة فرحة بخلاصها من المادة ، والنفوس الأمارة فرحة ، هي الأخرى ، بانغماسها في المادة — ولكن بينما فرح الأولى يرتبط باللذائذ الروحانية ، فان فرح الأخرى يرتبط باللذائذ الحسية — فعلى حين ذلك ، تتعذب النفس اللوامة ، لعدم انتمائها الكلي إلى أحد النقيضين .

إن ما يؤكد عذاب النفس هو أنها « مستغنية في القوام عن البدن ، وفساد البدن ليس سبباً لفسادها »(١٢٥) . ولكن على الرغم من هذا ، تعاني مما يفرضه عليها البدن من محدودية وحسية وشهوانية عابرة ، إذ إنها تستطيع ، بمعزل عنه ، أن تصل إلى الإدراك العقلي الأكمل والالتذاذ

الأدوم ، أو كما يعبر ابن الدباغ لا عائق عن كمال الإدراك واللذة... إلا حجب الأجسام وتدبير ضروراتها . » (١٢٦) أي أن فحوى هذه العذابات هو الابتعاد عن اللذائذ الحقيقية الروحانية المطلقة ، بسبب بعض الملذات الوهمية الحسية الأرضية ! .

وبذلك يمكن التوكيد أن الإنسانية كافة معذبة ، من حيث المنطلق . لأنها نشأت من الجمع بين متناقضين متصارعين . أحدهما لطيف ، وثانيهما كثيف .غير أن المعذب الحقيقي هو الذي يعجز عن الوصول إلى الكمال الأخير الذي يتحدد بأن تصير النفس الناطقة عالماً عقلياً ، بحسب تعبير ابن سينا (١٢٧). فعجز النفس عن الدخول في كمالها النفسي ـ العقلي هو أساس مفهوم المعذب ، بحسب الفكر العربي ـ الإسلامي . مع الإشارة إلى أن ثمة فرقاً شاسعاً بين المعذب والقبيح . إنه الفرق بين عجز الدخول في الكمال الأخير وبين عجز الدخول في الكمال الأول ـ المعنوي . ولهذا لا يصح التعامل مع المعذب على أنه قبيح . إذ إن هذا واقع ومنغمس في النقائص والرذائل . أما ذاك فانه يتصف باتيان الفضائل ، غير أنه عاجز عن الدخول في اللطافة المطلقة . وهذا الفرق يظهر واضحاً في المشاعر المصاحبة لكل من المعذب والقبيح .

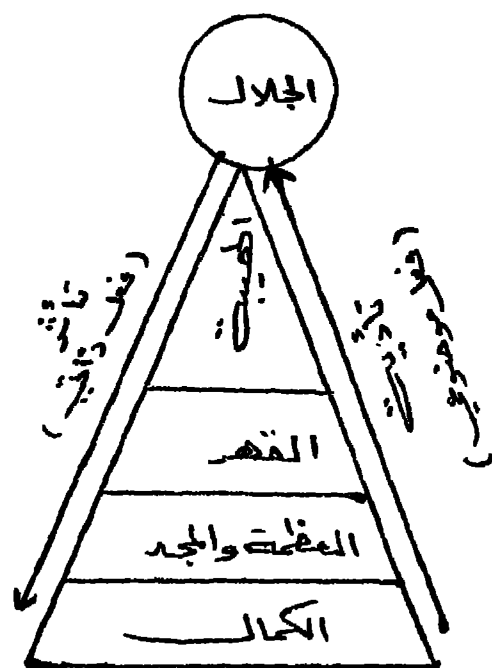
إن المشاعر المصاحبة للمعذب تتأسس على التأسي واللوم . حيث نلاحظ تأسيساً على ما يعانيه المعذب من تأرجح بين عالمين متناقضين ؛ كما نلاحظ لوماً ينصب عليه لعدم تخلصه من البدن ، ودخوله العالم العقلي ـ الروحاني. ومن هذا المنطلق يرى المتصوفة أن هذا النوع من البشر ينبغي أن يؤخذ بيده لإنقاذه من تأرجحه وذلك بالرياضة الروحية . يقول ابن الدباغ في النفس اللوامة : « فهذه وإن كانت محجوبة عن كثير من الحقائق

الربانية يمكن أن تتزكى بالرياضة وتلحق برتبةالسعداء . وهذا الصنف هم اللذين وضعت لهم مراتب السلوك وإليهم قصدنا بهذا التنبيه» . (١٢٨) ويقول ابن الخطيب « إن مطلوب الرياضة إنما هو في حق هذا القسم الثالث الممكن علاجه ، لأن الأصل للنفسالزكاة والنور وما حصل من الظلمة طارىء عليها ، والطارىء يمكن زواله مالم يستحكم كالأمراض والصدأ الذي يفسد جوهر المرآة . وعلاجها بالتشويق إلى مطالعة الجمال الكلي ، ومشاهدة الأنوار الخفية حتى تحصل لها المحبة ، وتستلزم المحبة بالقرب . » (١٢٩) .

فالتأسي واللوم يدفعان إذاً ، إلى مساعدة المعذب كي يتخلص من عذاباته . والرياضة الروحية هي الوسيلة في ذلك . أما فحوى هذه الرياضة فيكمن في مطالعة الجمال الكلي . وكأن المعذب حين يلتذبمطالعة الجمال الكلي ، يتمكن من الخروج من عذاباته النفسية ـ الروحية . وهكذا فالجمال هو علاج المعذب .

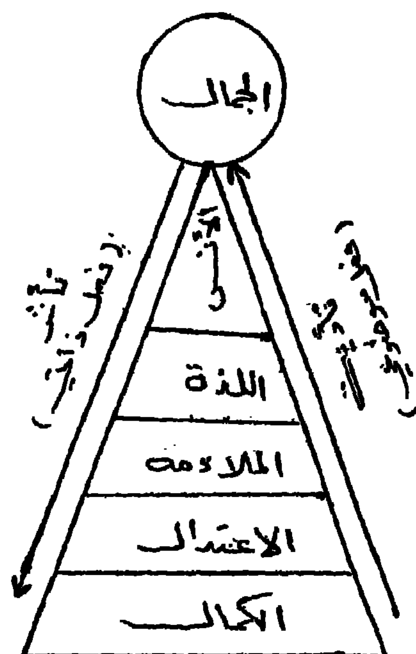
يتضح من ذلك أن الفكر العربي ـ الإسلامي قد نظر إلى مفهوم المعذب من المنظور الوجودي . وهو ما يتسق ونظرية الفيض . غير أنه في ذلك قد أفقد طرحه العمق الاجتماعي لظاهرة المعذب ، مماجعل طرحه لا تاريخياً . والحق أن اللا تاريخية هي سمة الكثير من الأفكار الجمالية التي تمخض عنها هذا الفكر ، وليست سمة هذا المفهوم فحسب . حيث إن الانطلاق مما هو وجودي ، وفق نظرية الفيض ، هو الأساس الأول بالنسبة إلى هذا الفكر .

* * *



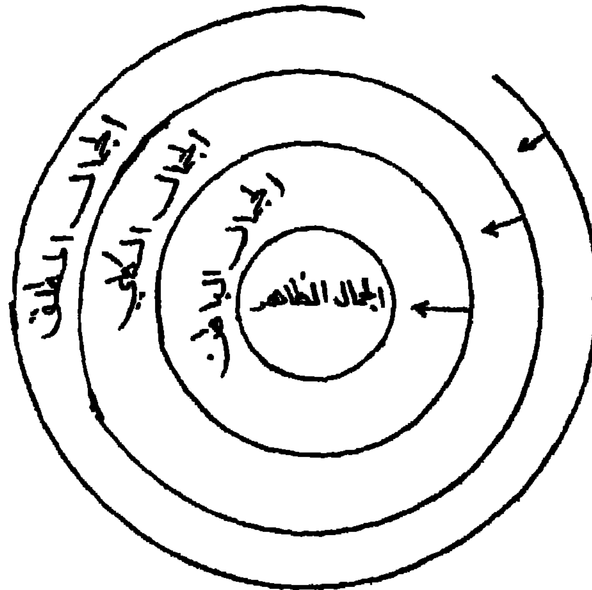
(شكل رقم -١٠-)

(موجبات الجلال موضوعياً وذاتياً بحسب المتلقي)

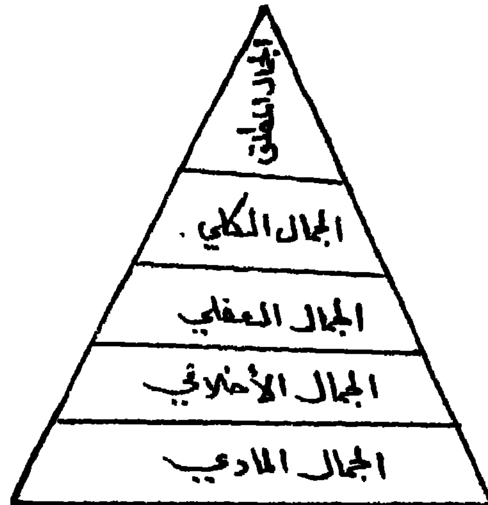


(شكل رقم - ى -)

(موجبات الجمال موضوعياً وذاتياً بحسب المتلقي)



(شكل رقم -٣-)
(التأثير والاحتواء)



(شكل رقم -٤-)
(تراتبية الجمال بحسب الحوامل)

الحواشي

١ – المرعي ، فؤاد : الجمال والجلال . دار طلاس ، دمشق – ط ١ – ١٩٩١ . ورا: ٧٤ .

٢ – الفارابي : آراء أهل المدينة الفاضلة . مطبعة التقدم ، القاهرة – ط٢ – ١٩٠٧. ص : ٢٠ .

٣ – الكرماني ، أحمد حميد الدين : راحة العقل . تح : مصطفى غالب . دار الأندلس بيروت – ط١ – ١٩٦٧ . ص : ١٣٨ .

٤ – نفسه ، ص : ١٤٦ .

٥ – نفسه ، را : ص : ١٢٩ – ١٥٤ .

٦ – نفسه ، ص : ١٩٢ .

٧ – الجيلاني ، عبد الكريم : الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل . ج١ . المطبعة الشرقية (طبعة حجر) مصر – ١٣٠٠ هـ . ص : ٧٧ .

٨ – ابن الدباغ : مشارق أنوار القلوب ومفاتح أسرار الغيوب . تح : هـ . ريتر . دار صادر ، بيروت – ١٩٥٩ . ص : ٦٩ .

٩ – ابن الخطيب ، لسان الدين : روضة التعريف بالحب الشريف . تح : عبد القادر عطا . دار الفكر العربي – دون تا . ص : ٣٣١ .

١٠ – نفسه ، را : ص : ٣٧٩ .

١١ – ابن عربي : كتاب اصطلاح الصوفية ، في مجموعة « رسائل ابن العربي ». دار إحياء التراث العربي . دون تا . ص : ٦ .

١٢ – نفسه ، ص : ٥ .

١٣ – ابن عربي : كتاب الجلال والجمال ، في مجموعة « رسائل ابن العربي » را : ص : ٣ .

١٤ – ابن سبعين : رسائل ابن سبعين . تح : عبد الرحمن بدوي . الدار المصرية ، القاهرة – ١٩٦٥ . را : ص : ١٩٢ .

١٥ – الكرماني : المصدر السابق . ص : ١٣٥ – ١٣٦ .

١٦ – نفسه ، ص : ١٣٥ .

١٧ – ابن عربي : كتاب الجلال والجمال . ص : ٤ .

١٨ – ابن عربي : الفتوحات الملكية . ج٢ . دار الكتب العربية الكبرى بمصر . ر١ : ص : ٥٤٣ .

١٩ – النابلسي ، عبد الغني : شرح ديوان ابن الفارض . ج١ . المطبعة العامرة الشرقية ، مصر – ١٣٠٦ هـ . ص : ١٦٨ .

٢٠ – الجيلاني : المصدر السابق . ص : ٧٧ .

٢١ – نفسه ، ص : ٧٩ .

٢٢ – ابن عربي : كتاب الجلال والجمال . ص : ١٦٠ :

٢٣ – النابلسي : المصدر السابق . ر١ : ص : ١٦٦ .

٢٤ – هيغل : الفن الرمزي . تر : جورج طرابيشي . دار الطليعة لا بيروت – ط ١ – ١٩٧٩ . ر١ : ص ٩٢ – ٩٦ .

٢٥ – الغزالي ، أبو حامد : إحياء علوم الدين . ج٤ . دار المعرفة ، بيروت . ص : ٣١٥ .

٢٦ – الحلاج : كتاب الطواسين . دار النديم . القاهرة – ١٩٨٩ ص : ١٠ .

٢٧ – ابن عربي : الفتوحات ، ج٢ : ص : ٥٤٠ .

٢٨ – ابن الدباغ : المصدر السابق . ص : ٧٠ .

٢٩ – ابن عربي : كتاب الجلال والجمال . ص : ٤ .

٣٠ – النابلسي : شرح ديوان ابن الفارض ج٢ . ص : ٤ .

٣١ – ابن عربي : كتاب الجلال والجمال . ص : ٣ – ٤ .

٣٢ – المكي ، أبو طالب : قوت القلوب . ج٢ . المطبعة المصرية – القاهرة – ١٩٣٢ . ص : ١٢٧ .

٣٣ – السهروردي : هياكل النور . تح : محمد علي أبو ريان . المطبعة التجارية الكبرى بمصر – ط١ – ١٩٥٧ . ر١ : ص : ٧٧ – ٧٨ .

٣٤ – النابلسي : شرح ديوان ابن الفارض ج١ . ص : ١٦٩ .

٣٥ – القشيري ، عبد الكريم بن هوازن : الرسالة القشيرية القاهرة – ١٩٥٧ . ص : ٨٠ .

٣٦ – ابن عربي : كتاب الجلال والجمال . ر١ : ص : ٤ .

٣٧ – الغزالي : المصدر السابق . ص : ٢٩٣ – ٢٩٤ :

٣٨ – الفارابي : المصدر السابق . ص : ٢٠ :

٣٩ - الكرماني : المصدر السابق . ص : ١٩٣ .
٤٠ - ابن سينا : المبدأ والمعاد . باهتمام عبد الله نوراني . طهران - ١٩٨٤ . ص : ١٧ .
٤١ - ابن الخطيب : المصدر السابق . ص : ٢٨٧ .
٤٢ - السهروردي : اللمحات . تح : أميل معلوف . دار النهار ، بيروت - ١٩٦٩ . ص : ١٣١ .
٤٣ - الغزالي : المصدر السابق . ص : ٢٩٩ .
٤٤ - النابلسي : شرح ديوان ابن الفارض . ج٢ . ص : ٣٣ .
٤٥ - الجيلاني : المصدر السابق . ص : ٧٦ .
٤٦ - ابن عربي : التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية ، في كتاب « إنشاء الدوائر » ليدن - ١٣٣٦ هـ . (أعادت طبعه بالأوفست مكتبة المثنى ببغداد) . ص : ١٧٥ .
٤٧ - نفسه ، ص : ١٧٤ .
٤٨ - نفسه ، ص : ١٦٩ .
٤٩ - ابن سينا : جوامع علم الموسيقا . تح : زكريا يوسف . مرا : أحمد فؤاد الأهواني ومحمود أحمد الحفني . وزارة التربية والتعليم . القاهرة - ١٩٥٦ . ص : ٤٦ .
٥٠ - ابن الدباغ : المصدر السابق . ص : ٣٩ .
٥١ - التوحيدي ، أبو حيان : الهوامل والشوامل . تح : أحمد أمين وأحمد صقر . القاهرة - ١٩٥١ . ر أ : ص ١٤١ .
٥٢ - ابن سينا : جوامع علم الموسيقا . ص : ٤٦
٥٣ - ابن عربي : كتاب الجلال والجمال . ص : ٧ .
٥٤ - ابن الدباغ : المصدر السابق . ص : ٤٦ .
٥٥ - نفسه - ص : ١١٧ .
٥٦ - الفارابي : المصدر السابق . ص : ٢٧ .
٥٧ - ابن سينا : شرح كتاب « أثولوجيا » المنسوب إلى أرسطاطاليس . في كتاب « أرسطو عند العرب » . جمع وتحقيق : عبد الرحمن بدوي . وكالة المطبوعات . الكويت - ط٢ - ١٩٧٨ . ص : ٥٧ .
٥٨ - ابن الخطيب : المصدر السابق . ص : ٢٨٥ .

٥٩ – ابن طفيل : حي بن يقظان . في كتاب « حي بن يقظان لا بن سينا وابن طفيل والسهروردي » تح : أحمد أمين . مؤسسة الخانجي بمصر – ١٩٥٨ . ص : ١٠١ .

٦٠ – التوحيدي : المصدر السابق . ص : ٤٣ .

٦١ – النابلسي : شرح ديوان ابن الفارض . ج١ . ص : ١٦٤ .

٦٢ – نفسه ج ٢ . ص : ١٤٩ .

٦٣ – ابن الدباغ : المصدر السابق . ص : ٤٢ .

٦٤ – الغزالي : المصدر السابق . ص : ٣٠٥ .

٦٥ – ابن سينا : الشفاء ، الإلهيات ج ٢ . تح : محمد يوسف موسى وآخران . مرا : إبراهيم مدكور . وزارة الثقافة والإرشاد القومي ، القاهرة – ١٩٦٠ . ص : ٣٦٨ .

٦٦ – الكرماني : المصدر السابق . ص : ١٤٣ .

٦٧ – نفسه ، ج : ص : ١٥٧ – ٢٠٤ .

٦٨ – النابلسي : شرح ديوان ابن الفارض . ج ١ . ص : ١٧٧ .

٦٩ – نفسه ، ج ٢ . ص : ١٩٩ .

٧٠ – ابن الدباغ : المصدر السابق . ص : ٤٤ .

٧١ – ابن عربي : كتاب اصطلاح الصوفية . ص : ٥ .

٧٢ – الجيلاني : المصدر السابق . را : ص : ٧٩ .

٧٣ – ابن الدباغ : المصدر السابق . ص : ٤٢ – ٤٣ .

٧٤ – الغزالي : المصدر السابق . ص : ٣٢٢ .

٧٥ – ابن سينا الشفاء ، ج ٢ . ص : ٤١٦ .

٧٦ – ابن الدباغ : المصدر السابق . ص : ٤٣ .

٧٧ – نفسه ، ص : ٤٤ .

٧٨ – ابن عربي : رسالة لا يعول عليه ، في مجموعة « رسائل ابن العربي » ، ص : ٣ .

٧٩ – ابن الدباغ : المصدر السابق . ص : ٤٤ .

٨٠ – الغزالي : المصدر السابق . را : ص : ٣٤٨ .

٨١ – نفسه ، ص : ٢٩٨ – ٢٩٩ .

٨٢ – ابن الدباغ : المصدر السابق . ص : ٤٧ .

٨٣ – ابن سينا : الشفاء ، ج٢ . ص : ٤١٦ .

٨٤ – نفسه ، ص : ٤٢١ .

٨٥ – الفارابي : السياسة المدنية . تح : فوزي متري نجار . المطبعة الكاثوليكية، بيروت – ط ١ – ١٩٦٤ . ص : ٧٢ – ٧٣ .

٨٦ – الغزالي : المصدر السابق . ص : ٢٩٩ .

٨٧ – ابن الدباغ : المصدر السابق . ص : ١١٨ .

٨٨ – نفسه ، ص : ١١٢ .

٨٩ – نفسه ، ص : ١١٣ – ١١٤ .

٩٠ – الفارابي : آراء أهل المدينة الفاضلة . ص : ٢٩ – ٣٠ .

٩١ – ابن طفيل : المصدر السابق . ص : ١٠١ .

٩٢ – ابن الخطيب : المصدر السابق ، ر١ ؛ ص : ٤٣١ .

٩٣ – نفسه ، ص : ٣٩٩ .

٩٤ – نفسه ، ص : ٣٧٩ .

٩٥ – ابن عربي : كتاب اصطلاح الصوفية . ص : ٦ .

٩٦ – نفسه ، ص : ٥ .

٩٧ – الغزالي : المصدر السابق ، ص : ٢٩٨ .

٩٨ – نفسه ، ص : ٣٢٩ .

٩٩ – ابن الدباغ : المصدر السابق . ص : ٦٩ .

١٠٠ – النابلسي : شرح ديوان ابن الفارض . ج١ ص : ١٦٢ .

١٠١ – نفسه ، ج٢ . ص : ١٣٤ .

١٠٢ نفسه ، ج٢ . ص : ١٣ .

١٠٣ - ابن عربي : كتاب الجلال والجمال . ص : ١٦ .

١٠٤ - ابن سينا : الشفاء ، ج٢ . ص : ٤١٦ .

١٠٥ – نفسه ، ص : ٤١٧ – ٤١٨ .

١٠٦ – الجيلاني : المصدر السابق . ص : ٧٦ .

١٠٧ – نفسه ، ص : ٧٧ .

١٠٨ – ابن الخطيب : المصدر السابق . ص : ٣٩٧ .

١٠٩ – ابن الدباغ : المصدر السابق . ص : ٥١ .

١١٠ – لالو ، شارل : مبادىء علم الجمال ، تر : خليل شطا . دار دمشق – ١٩٨٢ . ص : ٧٥ – ٧٦ .

١١١ – تشير نيشفسكي : علاقات الفن الجمالية بالواقع . تر : يوسف حلاق . وزارة الثقافة ، دمشق – ١٩٨٣ . رأ : ص : ٢٢ .

١١٢ – ابن سينا : الشفاء ، ج ٢ . ص : ٤١٩ .

١١٣ – ابن الدباغ : المصدر السابق . رأ : ص ٤١ – ٤٢ .

١١٤ – ابن سينا : الشفاء ، ج٢ . ص : ٤٢٢ .

١١٥ – ابن الدباغ : المصدر السابق . ص : ١٢١ .

١١٦ – أخوان الصفاء وخلان الوفاء : الرسائل ج ٣ . عناية : خير الدين الزركلي . المكتبة التجارية الكبرى بمصر – ١٩٨٢ . ص : ١١٨ .

١١٧ – الفارابي : آراء أهل المدينة الفاضلة . ص : ١٩ .

١١٨ – ابن الخطيب : المصدر السابق . ص : ٥٨١ .

١١٩ – الفارابي : المصدر السابق . ص : ٥٣ .

١٢٠ – ابن طفيل : المصدر السابق . ص : ١٠١ .

١٢١ – ابن الخطيب : المصدر السابق . ص : ٦١١ .

١٢٢ – ابن عربي : كتاب اصطلاح الصوفية . ص : ٨ .

١٢٣ – ابن سينا : الشفاء ، ج ٢ . ص : ٤٣٠ .

١٢٤ – ابن الدباغ : المصدر السابق ص : ١٠ .

١٢٥ – ابن سينا : المبدأ ، المعاد . ص : ١٠٥ .

١٢٦ – ابن الدباغ : المصدر السابق . ص : ٧ .

١٢٧ – ابن سينا : الشفاء ، ج ٢ . رأ : ص : ٤٢٥ .

١٢٩ – ابن الخطيب : المصدر السابق . ص : ١٤٦ .

– – *

الفصل الرابع

اللـــذة الجمـاليـــة

(مثواهُ في قلبي ونورٌ جمالـه
في ناظري وحديثُه في مسمعي)
شاعر

على الرغم من أن الفكر الجمالي العربي ــ الإسلامي لم يستخدم مصطلح اللذة الجمالية بوصفه مصطلحاً علمياً ذا مضمون محدّد . غير أن حديثه عن هذه اللذة من الأهمية بحيث لا يمكن إغفاله أو تجاوزه . وذلك بصرف النظر عن المصطلح المستخدم أو العبارات الدالة على هذه اللذة .

ويندر أن نجد فيلسوفاً أو صوفياً متفلسفاً لم يكن له إسهام في معالجة اللذة عامة ، والجمالية منها خاصة . وهو ما جعل مبحث اللذة من المباحث الهامة في هذا الفكر . وتكمن أهمية هذا المبحث في كونه المدخل الأساسي إلى فهم طبيعة الإنسان وعلاقته بما حوله ، سواء أكان ذلك على الصعيد الحسي أم النفسي أم العقلي أو الروحاني . مما يعني أن فهم اللذة بطبيعتها ووظيفتها وأصنافها يحيل على فهم الطبيعة الإنسانية ، كما يراها الفكر العربي ــ الإسلامي ، ويحيل أيضاً على فهم هذا الفكر في جانب هام من جوانبه . ولعل هذا يتأكد حين نذكر أن مبحث اللذة ، في هذا الفكر ، يرتبط ارتباطاً عضوياً بكل من مبحث الإلهيات ومبحث المحبة ، ومبحث الحواس والقوى الإنسانية .

وعلى الرغم من أن ثمة توكيداً أن اللذة الحسية هي أقل اللذات أهمية وشرفاً، إلا أنها تعد المدخل الأساسي إلى فهم ما سواها من اللذات. فمنها ينطلق الفلاسفة والمتصوفة إلى معالجة اللذة الروحانية، وبها يستشهدون على ما لهذه اللذة من شرف وتميز. وهو مادفعهم إلى تحبير الصفحات في الحديث عن اللذة الحسية وأدواتها ـ الحواس والقوى ووظائفها ـ أي أن الوصول إلى استيعاب اللذة عامة لا يستوي من دون الدخول إليها من باب اللذة الحسية، كما أن هذا لا يستوي من دون الدخول إليه من باب الحواس والقوى الإنسانية. ولذا فان هذا الفصل سوف ينتهج النهج نفسه الذي انتهجه الفكر العربي ـ الإسلامي في معالجته للذة. فيبدأ بالحواس والقوى، وينتهي باللذة الروحانية. وفي أثناء ذلك يتناول ما هو جمالي في الحواس واللذائذ. ثم يتناول اللذة الفنية

الحواس والقوى

إن ثمة اتفاقاً بين كل من أهل البرهان وأهل العرفان على أن الكمال المادي ـ الصوري للإنسان يتجدد بحصوله على ما حصل للنبات والحيوان من حواس وقوى، فضلاً عن النفس الناطقة. فاذا كان الإنسان يشترك مع النبات بالقوة الغاذية والقوة النامية، فإنه يختلف عنه بأنه ذو جسم آلي يتحرك بالإرادة. وإذا كان يشترك مع الحيوان بالحركة الإرادية والحواس وبعض القوى. فانه يختلف عنه بالقوة الناطقة التي تؤهله للتعامل بالمجردات أو المعقولات بمختلف أنواعها. فالقوة أو النفس الناطقة هي النافذة التي يطل منها الكائن الإنساني إلى عالم المعقولات والروحانيات. وكأن هذه النفس هي نافذة الأرض إلى السماء، نافذة

المادي إلى الروحي ، والظلمة إلى النور . ولذلك فإن النفس الناطقة هي اشرف القوى الإنسانية . هذه القوى التي تظهر بشكل تراتبي ، تماماً مثلما ظهرت الموجودات الروحانية والجسمانية بشكل تراتبي. فكما ان الوجود ينظمه نوع من الترتيب والتراتب (التفاضل) ، فان الحواس والقوى تنتظم وفق ذلك أيضاً . وهو ما ينسجم والتراتبية التي تفترضها نظرية الفيض . يقول الفارابي في ذلك « فاذا حدث الإنسان فأول ما يحدث فيه القوة التي بها يتغذى ، وهي القوة الغاذية . ثم من بعد ذلك القوة التي بها يحس الملموس مثل الحرارة والبرودة وسائرها ، والتي بها يحس الطعوم ، والتي بها يحس الروائح ، والتي يحس الأصوات ، والتي بها يحس الألوان والمبصرات كلها مثل الشعاعات . ويحدث مع الحواس بها نزاع إلى ما يحسه فيشتاقه أو يكرهه . ثم يحدث فيه بعد ذلك قوة أخرى يحفظ بها ما أرسم في نفسه من المحسوسات بعد غيبتها عن مشاهدة الحواس لها . وهذه هي القوة المتخيلة . . . ثم بعد ذلك يحدث فيه القوة الناطقة التي بها يمكن أن يعقل المعقولات وبها يميز بين الجميل والقبيح . » (١) .

واضح أن الفارابي ، في هذا المقبوس ، يتحدث بشكل تراتبي عن الحواس والقوى . حيث يبدو أن أول ما يحدث في العالم الجسماني هو الأقل شرفاً ، على الرغم من أن كل ما سوف يحدث فيما بعد ، مبني عليه . وأن آخر ما يحدث هو الأفضل ، إذ إن ما سبقه ليس سوى تمهيد أو وسيلة للوصول إليه ، وهو ما يذكرنا بتراتبية الموجودات الأرضية حيث نجد أن المادة الأولى أو الهيولى هي الأقل شرفاً ، ثم تأتي العناصر الأربعة ، ثم المعدن ، فالنبات فالحيوان ، فالإنسان . وكذا هي

الحال بالنسبة إلى الحواس والقوى الإنسانية . فالقوة الغاذية هي الأقل شرفاً ثم تأتي حاسة اللمس ، فحاسة الذوق ، فالشم ، فالسمع ، فالبصر، فالقوة المتخيلة ، ثم القوة الناطقة التي لا أشرف منها . والسبب في ذلك أن هذه القوة « ليست مادة لقوى أخرى فهي صورة لكل صورة تقدمتها»(٢) ، على حين أن « الغاذية الرئيسة شبه المادة للقوة الحاسة الرئيسة ، والحاسة صورة في الغاذية ، والحاسة الرئيسة شبه مادة للمتخيلة ، والمتخيلة صورة في الحاسة الرئيسة . والمتخيلة الرئيسة مادة للناطقة الرئيسة ، والناطقة صورة في المتخيلة . » (٣) أما بالنسبة إلى القوة النزوعية فانها تابعة لكل من الحاسة والمتخيلة والناطقة . فالحاسة تنزع إلى موضوعها المحسوس ، والمتخيلة تنزع إلى موضوعها المتخيل، وتنزع الناطقة إلى موضوعها المعقول . وهناك ارتباط وظيفي بينها جميعاً. فلا تعمل الحاسة من دون الغاذية ، ولا تعمل المتخيلة من دون الحاسة ، ولا الناطقة من دون المتخيلة .

وإذا كانت القوة الناطقة هي الرئيسة بالنسبة إلى الحواس والقوى الإنسانية ، فان القلب ، بالنسبة إلى الأعضاء ، « هو العضو الرئيس الذي لا يرؤسه من البدن عضو آخر» (٤). وذلك على الرغم من أن القلب هو « أول ما يتكون من الأعضاء » .(٥)

وقد يبدو أن هذا يتناقض وما سبق قوله من أن أول ما يحدث هو الأقل شرفاً . ولكن الأمر على غير هذا النحو . فالقلب هو الجوهر في الإنسان ، وحوله تتمحور سائر الأعضاء . تماماً كما أن الإنسان الكامل هو الجوهر في المجتمع ، وكما أن الذات الإلهية هي الجوهر في

الوجود . إن أول ما يحدث ، في العالم الجسماني ، هو الأقل شرفاً ، فيما إذا كان مادة لسواه . أما القلب فهو صورة الصور ، مثلما أن القوة الناطقة كذلك بالنسبة إلى الحواس والقوى * .

إن ما يقول به الفارابي لا يختلف حوله الفلاسفة والمتصوفة من بعده إلا في تعداد القوى الإنسانية . حيث إنهم فصلوا فيما أجمله الفارابي . فاذا كان المعلم الثاني قد حدد هذه القوى بقوتين أساسيتين وهما المتخيلة والناطقة ، فان ابن سينا يحدّدها بالقوى التالية : قوة الفنطاسيا أو الحس المشترك ، والقوة الخيالية ، والقوة المتخيلة ، وهذه تسمى القوة المفكرة إذا كان العقل هو الذي يستعملها ، والفرق بين الخيالية والمتخيلة هو أن محتويات الأولى تكون مأخوذة من الحس ، أما الثانية فقد تركب وتفصل وتحدث من الصور مالا يكون محسوساً أو مأخوذاً من الحس ، من مثل إنسان طائر أو شخص نصفه إنسان ونصفه شجرة . وتتلو هذه القوى الوهم ، ثم قوة الذكر والحفظ .(٦)

وهذه القوى مشتركة بين الحيوان والإنسان . أما ما يتميز به الإنسان فيكمن في احتيازه على القوة المدركة العالمة التي تختص بالكليات الصرفة ، وعلى القوة المحركة العاملة التي « تختص بما من شأن الإنسان أن يعمله فيستنبط الصناعات الإنسانية ويعتقد القبيح والجميل فيما يفعل كما أن النظرية تعتقد الحق والباطل فيما ترى . »(٧) .

ويرى ابن سينا ، مثل الفارابي ، أن « الحيوان ، أول ما يتكون منه

* — والحق أن ثمة منطقاً تراتبياً هرمياً في كل شيء ، بحسب الفكر العربي — الإسلامي. راجع توضيحاً لذلك ، الشكل رقم (١) .

يكون قلبه . وفي قلبه روحه ومبدأ القوى النفسانية كلها ثم يفيض عنه في الأعضاء قوى ، بحسبها يتم هناك أفعالها .»(١) .

وإذا ما أردنا أن نحصر القوى الباطنة في الإنسان ، فانها تصل عند ابن سينا ، إلى سبع قوى ، وهي : قوة الفنطاسيا والقوة الخيالية والقوة المتخيلة وقوة الوهم وقوة الذكر والحفظ والقوة النظرية والقوة العملية . وذلك علاوة على الحواس الخمس .

أما أخوان الصفا فيرون « أن للنفس الإنسانية خمس قوى أخر روحانية سيرتها غير سيرة الخمس الحساسة الجسمانية . وهي القوة المتخيلة والمفكرة والحافظة والناطقة والصانعة وذلك بادراكها رسوم المعلومات إدراكاً روحانياً من غير هيولاها . فأما الحساسة فلا تدرك محسوساتها إلا في الهيولى . »(٩)

وتصل هذه القوى ، عند ابن الخطيب ، إلى عشر قوى(١٠) ، لا تختلف من حيث المبدأ عما ذكره ابن سينا . غير أن ثمة تفصيلاً أكثر . فاذا كان ابن سينا قد رأى في الذكر والحفظ قوة واحدة ، فان ابن الخطيب يرى فيهما قوتين متمايزتين ، وهما القوة الذاكرة والقوة الحافظة . ونشير إلى أن ابن الخطيب يرى أن هنالك قوى أخرى لم يذكرها . حيث يقول : « وهذه القوى الباطنة قد أتينا بأكثرها وإن كان ما يحتمل أكثر . » (١١). والحق أن عبارة « ما يحتمل أكثر » هي التي تسوغ ذلك التفاوت في تعداد القوى الباطنة الإنسانية . فما يحتمل أكثر تجري عليه عملية التفصيل والتنويع والتمييز . مع الإشارة إلى أن ذلك ينهض مما هو نظري تأملي لا مما هو عملي تجريبي . بمعنى أن هذا

التكثر في القوى هو نتاج للتأمل النظري في الإنسان لا نتاج التشريح . وهو ما يسوغ الاتفاق فيما يخص الحواس الظاهرة ، والاختلاف فيما يخص القوى الباطنة .

وعلى أية حال ، فان ثمة ارتباطاً وظيفياً بين الحواس والقوى ، كما أن ثمة تراتباً فيما بينها فالحواس تخدم القوى ، وهذه يخدم بعضها بعضاً* . بحيث يحصل التكامل الوظيفي في الكائن الإنساني . فابن عربي يذهب إلى تسمية الحواس بولاة الحس الذين يأتون بالجبايات إلى خزانة الخيال « وفيها تخزن جبايات المبصرات والمسموعات والمشمومات والمطعومات والملموسات وما يتعلق بها »(١٢) . ويذهب ابن الخطيب إلى أن « منزلة الجميع من القوة المفكرة بمنزلة الملك من خدامه . فالحواس أرباب الأخبار وخدام البريد في نواحي المملكة يؤدون ما وردوا به من الكتب إلى صاحب الخريطة ، ومستقر الرقاع وهو الخيال . ثم يطالع بها القوة المفكرة وهي الملك ، فيدفعها إلى القوة الحافظة وهي الخازن . ويطلبها إذا احتاج إليها ، فيجابها إليه من الخزانة خادم الذكر ، وهي القوة الذاكرة .ويحكم سائر القوى .»(١٣)

وبذلك ، فان الحواس هي رسل النفس الإنسانية إلى العالم الخارجي المحسوس مثلما أن القوة الناطقة هي الرسول إلى العالم الخارجي المعقول . وكما أن هنالك تفاضلاً بين القوى الباطنة ، فان هنالك تفاضلاً بين الحواس الظاهرة أيضاً . حيث نلاحظ « أن البصر هو أشرف الحواس وأشدها تحقيقاً لمدركاته»(١٤) ثم يليه السمع ، فالشم ، فالذوق ،

* – راجع الشكل رقم (٢) .

فاللمس . وعلى الرغم من أن الحواس كلها ضرورية للإنسان ، لأن « من فقد الحواس فقد فقد العلوم الضرورية»(١٥) . إلا أن التفاضل فيما بينها قائم . وهذا يعود إلى التفاضل القائم بين مدركات الحواس من جهة ، ويعود من جهة ثانية إلى طبيعة عمل الحاسة

فعلى الصعيد الأول ، نجد أن المبصرات أكثر غنى وتنوعاً من المسموعات ، وهذه أكثر غنى وتنوعاً من المشمومات . . . الخ .وعلى الصعيد الثاني نجد أن طبيعة البصر طبيعة روحانية . بمعنى أن إدراك البصر لمحسوساته هو إدراك روحاني . كما يؤكد أخوان الصفا . وكذا هي الحال بالنسبة إلى السمع ، بخلاف اللمس والذوق والشم التي ينحصر إدراكها فيها هو جسماني.(١٦) ويعود ذلك ، كما يؤكد ابن سينا ، إلى « أن السمع والبصر خلقا لإدراك ما بعد ، واللمس لإدراك ما قرب ، والشم والذوق لتمييز الغذا .»(١٧) . إن كون السمع والبصر يدركان محسوساتهما من بعد ، هو الذي يجعل منهما حاستين روحانيتين أو نظريتين . وذلك بخلاف الحواس الأخرى التي لا يعلو إدراكها على ماهو مادي . وغني عن البيان أن هذا الطرح علمي بحت . وعليه يبني علم الجمال المعاصر أهمية كبيرة لما لحاستي السمع والبصر من سمات تجعلهما أهمّ الحواس ، على الصعيد الجمالي . وبحسب هاتين الحاستين ظهر تصنيف الفنون إلى فنون بصرية ، وفنون سمعية وهذا التصنيف يجد أساسه في السمة النظرية أو الروحانية لهاتين الحاستين .

تلك هي القوى الظاهرة والباطنة التي يراها الفكر العربي ـــ الإسلامي ضرورية لحصول الإنسان على كماله المادي ـــ الصُّوَري . وبحصوله

عليها مجتمعة يكون قابلاً لإدراك العالم المحسوس والمعقول من حوله . بالإضافة إلى كونه قابلاً للالتذاذ به . إنّ وجود هذه القوى يؤهّله للمعرفة وللذة معاً . سواء أكان ذلك فيما هو حسّي أم عقلي أم روحاني .
وقبل أن ننتقل إلى الحديث عن اللذة ، لابأس من الإشارة إلى أنّ هذا الفكر قد أسهب في معالجة الآلية التي تنظم عَمَلَ كلّ حاسة على حدة ، ومجال كلّ منها ، وطبيعة الاختلاف بين مدركات كلّ منها ، مما لا يدخل في اهتمام هذا الفصل . غير أنّ هذه الإشارة تهدف إلى القول بأنّ معالجة الحواس والقوى الإنسانية ليس أمراً عارضاً في الفكر العربي – الإسلامي إذ إنّ هذه المعالجة هي المدخل إلى فهم ما هو لذّوي وما هو معرفي أيضاً .

تعريف اللذة :

يمكن التوكيد أنّ ثمة تعريفاً محدّداً للذة وللألم ، يتبنّاه هذا الفكر . ولا نكاد نجد تعريفاً آخر سواه . وهو أنّ اللذة إدراكُ الملائم والألم إدراكُ المنافي .

يقول ابن سينا « إنّ لذة كل قوّة حصولُ كمالِها لها . فللحسّ المحسوساتُ الملائمة وللغضب الانتقامُ ، وللرجاء الظفرُ ، ولكلّ شيء ما يخصّه » (١٨) . ويقول أيضاً « إن اللذة الحسية هي الإحساس بالملائم وكذلك كلّ لذة . وملائمُ كلّ شيء هو الخير الذي يخصّه ، والخير الذي يخصّ الشيء هو كماله الذي هو فعلُه ، لا قوّتُه»(١٩). ويذهب الغزالي إلى أنّ « المدركات في انقسامها تنقسم إلى ما يوافقُ طبعَ المُدْرِكِ ويلائمه ويلذّه ، وإلى ما ينافيه وينافره ويؤلمه ، وإلى ما لا يؤثّر فيه بإيلام وإلذاذ . » (٢٠) . أما ابن الخطيب فيقول « إنّ

النفس إنّما تحبّ الملائم على الجملة ، وهو معنى الخير . وتكره المُنافِرَ وهو معنى الشرّ . » (٢١) .

وعلى الرغم من أخذ ابن سينا بذلك التعريف ، في مجمل كتبه ، إلاّ أنه ، في « الإشارات والتنبيهات » يطرح تعريفاً أكثر دقة . وهو « أنّ اللذة هي إدراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك ، كمال وخير من حيث هو كذلك . والألم هو إدراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك آفة وشرّ . » (٢٢) . ويؤكد الطوسي ، شارح الإشارات والتنبيهات ، أنّ الشيخ الرئيس قد عَدَلَ عن تعريف اللذة بأنها إدراك الملائم ، والألم بأنه إدراك المُنافي . لأن هذا التعريف عامّ وغير محدّد ويُلغي ما هو ذاتي في اللذة والألم ، على حين أنّهما يرتبطان بذات المُدْرِك ، في الدرجة الأولى ، لا بذات المُدْرَك (٢٢) . بمعنى أنّ طرح ابن سينا لتعريفه الجديد ينهض من أهمية الجانب الذاتي في اللذة والألم . فهو يربط ذلك بما يراه المُدْرِك كمالاً وخيراً أو آفة وشراً . على حين أنّ التعريف السابق يهمل ما هو ذاتي ، منافية ومنافرة .

ولكن على الرغم من طرح هذا التعريف ، إلا أنّ ابن سينا لم يُفارِق التعريف السابق ، حتى في الإشارات والتنبيهات . حيث يقول « فالشيء الذي هو عند الشهوة خير ، هو مثل المطعم الملائم ، والملمس الملائم . » (٢٣) .

وعلى أية حال ، فإن تنبيه الشيخ الرئيس ينبغي أن يُؤخذ بعين الاعتبار ، في فهمنا للتعريف الذي يتبنّاه الفكر العربي — الإسلامي للذة والألم . والحقّ أنّ هذا الفكر لم يُغْفِل الجانب الذاتي في ذلك ،

على الرغم من أن تعريفه لا ينطوي على إشارة إلى ما هو ذاتي . وما يدعم توكيدنا هذا هو السياق الذي يأتي فيه ذلك التعريف . حيث يتمّ الحديث عن علاقة الذات الإنسانية بالموضوعات المحيطة بها ، وعن طبيعة الأثر الذي تُخلّفه هذه الموضوعات في الإدراك الإنساني . وإنّ عودةً إلى ما سَرَدْنا ه لابن سينا والغزالي وابن الخطيب من أقوال في اللذة والألم ، يدعم ذلك .

وبشكلٍ عام ، فإنّ اللذة ترتبط بالكمال والخير ، على حين أنّ الألم يرتبط بالنقص والشرّ . ففي غياب الكمال لا يمكن الحديث عن اللذة ، كما لا يمكن الإحساس بها أو بإدراكها . وبما أنّ الكمال ، في هذا الفكر ، يعني ، فيما يعني ، الخيرَ ، فإن اللذة تُحيل على الخير . ولا وجود لها من دونه ، أي أنّ اللذة هي الحصول على الكمال الملائم الذي هو الخير بالنسبة إلى المدرك . وما يعزّز ذلك هو ارتباط اللذة بالمحبّة . حيث يتمّ التوكيد أنّ كلّ لذيذٍ محبوبٌ بالضرورة ، وأنّ كلّ محبوبٍ هو لذيذٌ بالضرورة أيضاً . يقول الغزالي « فكلّ ما في إدراكه لذةٌ وراحة فهو محبوبٌ عند المدرك ، وما في إدراكه ألمٌ فهو مبغوضٌ عند المدرك وما يخلو عن استعقاب ألمٍ أو لذةٍ لا يوصف بكونه محبوباً ولا مكروهاً . فإذن كلّ لذيذٍ محبوبٌ عند الملتذّ به . » (٢٤) .

إنّ ارتباط اللذة بالمحبة يؤدي إلى أنّ للذة جانباً نفسياً لا يمكن إغفاله . حيث تعمل عدّة قوى إنسانية في الالتذاذ ، حتّى الحسّي منه . وإذا ما أشرنا إلى أنّ المحبة ترتبط ، في هذا الفكر ، بالمعرفة . فإنّ الأمر يغدو أكثر وضوحاً . فاللذة ترتبط بالمحبة والمعرفة ؛

مثلما ترتبط بالكمال والخير . فثمة جَدَل بين المحبة والمعرفة ، على صعيد اللذة . وثمة جَدَل أيضاً بين هذين الجانبين وبين الكمال والخير . فما ليس كاملاً لا يمكن أن يكون خيراً ، وما ليس خيراً لا يمكن أن يكون محبوباً . ولا تنشأ المحبة من دون المعرفة بخَيْرية الشيء بالنسبة إلى المدرِك . والمعرفة لا تتعلّق بالشيء فحسب بل تتعلّق أيضاً بصلاحيّته بالنسبة إلى المدرِك إيجاباً أو سلباً ، خيراً أو شراً . فتعريف اللذة على أنها إدراك الملائم يعني ، في أساسه حصولَ الكمال في الشيء ، وحصولَ الخير بالنسبة إلى العضو الحاسّ ، وحصولَ المحبة في النفس ، وحصول المعرفة في العقل . مما يعني أنّ عدّة قوى تعمل في حصول اللذة بالنسبة إلى المدرِك .

نصل ، من ذلك ، إلى أنّ مفهوم الكمال مفهوم جوهري في مبحث اللذة . وهو ما ينسجم وجوهرية هذا المفهوم في الفكر العربي — الإسلامي . ففي غياب الكمال لا وجود للخير ، ولا وجود للمحبة ، ولا وجود للذة أيضاً . ولا غرابة في ذلك . إذ إنّ الوجود برمّته قائم على الكمال . سواء أكان ذلك في الذات الألهية أم في الكون ، أم في الموجودات الروحانية والجسمانية . وهو ما يدفعنا إلى القول إنّ ثمة بنية جمالية متماسكة في هذا الفكر ، تتمحور حول مفهوم الكمال ، وتتأسّس عليه . ومن دون فهم ذلك ، يصعب — يستحيل — فهم هذه البنية ، بشكل علمي . فالكمال ، على الصعيد الجمالي ، هو الجوهر في الجلال والجمال والقبح والمعذب ، وهو الجوهر في اللذة عامة ، ومنها اللذة الجمالية أيضاً .

وإذا ما أتينا إلى أنواع اللذة ، فنجد أنّ ثمة ثلاثة أنواع متمايزة ومتخالفة من حيث الموضوع والطبيعة والشدّة، والحواس والقوى المستعملة . وهي : اللذة الحسية ، واللذة المعنوية — العقلية ، واللذة الروحانية . وغني عن البيان أن هذا الترتيب تفاضليّ. فاللذة المعنوية — العقلية أفضل وأكمل وأعمق من اللذة الحسية ، على حين أنّ اللذة الروحانية هي الأفضل والأكمل والأعمق على الإطلاق . ونبدأ بأدنى اللذات ، في حديثنا عما هو جمالي فيها .

اللذة الحسية :

ترتبط اللذة الحسية ارتباطاً عضوياً بالموضوع المحسوس من جهة ، وبالعضو الحاسّ من جهة أخرى . ومن دون أحد هذين الجانبين يستحيل حصول هذه اللذة .

فلا يمكن أن تحصل لذة السمع مثلاً ، فيما إذا كانت حاسة السمع معطوبة ، أو إذا لم يكن ثمة مسموعٌ ملائم . واللذة الحسية لذة مباشرة تتأتّى من الأثر الإيجابي الذي يخلّفه الموضوع المحسوس في العضو الحاسّ . ولكلّ موضوع محسوس حاسة خاصة به، تنقله بدقة وأمانة إلى الدماغ ، بوساطة الأعصاب الخاصة بكل عضو حاسّ . يقول السهروردي « ولذّةُ كلّ شيء وألمُه بحسب ما يخصّه : فللشمّ ما يتعلّق بالمشمومات ، وللذوق ما يتعلّق بالمذوقات ، وللمس ما يتعلّق بالملموسات ، وكذا نحوها ، فلكلّ ما يليق به . » (٢٥) . ويقول الغزالي : « فلذّةُ العين في الإبصار وإدراك المبصرات الجميلة والصور المليحة الحسنة المستلذّة ، ولذّةُ الأذن في النغمات الطيبة الموزونة ، ولذّةُ الشمّ في الروائح الطيبة ، ولذّةُ الذوق في الطعوم ،

ولذّةُ اللمس في اللّين والنعومة . » (٢٦) . ويؤكد أخوان الصفا أن الحواس لا تُخطئ في إدراك مالهـا من المدركات بالذات ، يقولون « اعلم أنّ لكلّ حاسة مدركات بالعرض . وهي لا تخطىء في مدركاتها التي لها بالذات ، وإنما يدخل عليها الخطأ والزلل في المدركات التي لها بالعرض . مثال ذلك البصر . فانّ الذي له من المدركات بالذات هي الأنوار والظلمة وهي لا تخطىء في إدراكها في جميع الأوقات البتةَ فأما إدراكُها الألوانَ والأشكالَ والأوضاعَ والأبعادَ والحركات وما شاكلَها فهي تدركها بتوسُّط النور والضياء على الشرائط التي ذكرناها ، وقد يدخل عليها الخطأ والزلل في ذلك إذا نَقَصَت الشرائط التي تحتاج إليها . » (٢٧) . أما هذه الشرائط فهي حاجة القوة الباصرة « في إدراكها المبصرات إلى بُعْد ما وإلى محاذاة ما وإلى وَضْع ما . فمتى عَدِمَ شيء منها عاقها ذلك عن إدراك المبصرات بحقائقها . » (٢٨) . والشيء نفسه بالنسبة إلى بقية الحواس التي لا تخطىء فيما لها من المدركات بالذات ، ويدخلها الخطأ فيما لهَا من المدركات بالعرض ، إذا لم تكتمل الشرائط الخاصّة بكلّ حاسّة على حدة .

لقد وُجِدت الحواسّ لكي تنقل العالم المحسوس نقلاً أميناً إلى القوة المفكرة التي يقوم على عاتقها اتخاذُ الموقف المناسب من ذلك العالم ، فتحبُّ أو تكره ، وتنزع أو تنفر . مما يعني أنّ عدّة قوى تعمل في اللذة الحسية — فثمة العضو الحاس ، والأعصاب ، والقوة المتخيلة ، والقوة المفكرة في الدماغ ، علاوةً على القوة النزوعية . وبدهي أنّ هذه القوى لا تعمل في غياب الموضوع المحسوس .

ومانريله ، في هذا المجال ، هو أنّ اللذة الحسية لا ترتبط بالعضو الحاسّ ؛ إلاّ من حيث هو الأداة المستخدمة في الإحساس . وما سوى ذلك ، فإنّ قوى أُخَر تقوم بهذه اللذة ولكن على الرغم من ذلك ، فانّ سلامة العضو الحاسّ شرط جوهري في حصول اللذة الحسية التي تنقسم بحسب عدد الحواس ، إلى خمس لذائذ مختلفة فيما بينها . وهي اللذة البصرية واللذة السمعية ، والشمية ، والذوقية واللمسية .

إنّ ثمة نوعاً من الإقرار الأوّليّ ، في الفكر العربي — الإسلامي ، بأنّ هذه اللذائذ الخمس هي لذائذ جمالية ، فضلاً عن كونها لذائذ عضوية . أو الأصح أن نقول إنّ اللذائذ كافةً ذاتُ بُعْد جمالي « ما من شيء من المدركات إلاّ وهو منقسمٌ إلى حَسَن وقبيح » (٢٩) . كما يقول الغزالي : وهو ما يؤدي إلى أنّ الحواس الخمس هي حواسّ جمالية ، من حيث المبدأ . وهذا ما يؤكّده ابن الدباغ حين يذهب إلى أنّ « الحواسّ .. هي رُسُل النفس إلى الجمال المبدّد على صفحات الوجود » (٣٠) . فليس ثمة حاسةٌ جمالية ، وأخرى غير جمالية كما يذهب بعض علماء الجمال المعاصر ، وليس ثمة موضوعٌ محسوس غير جمالي ، من حيث المبدأ . فالجمال موجود في المبصرات والمسموعات والمشمومات والمذوقات والملموسات فكلُّ هذه الموضوعات ذاتُ بُعْد جمالي ، تتأثّر به الحاسّة الخاصّة بكلّ موضوع من الموضوعات . وهذا التأثر الحسي — الجمالي هو تأثر طبيعي وجودي . بمعنى أنّ الطبيعة الوجودية للحواس الخمس تفرض أن تتأثّر بالجمال المبدّد على صفحات الوجود ، بتعبير ابن

الدباغ . مما يعني أنّ الإحساس بالجمال هو إحساس وجودي طبيعي لا علاقة للحياة الاجتماعية في نشأته ، وإن يكن لها دورٌ في تطوُّره وتنوُّعه واختلافه .

إنّ وجود الحواس الخمس يعني وجود اللذة الحسية — الجمالية . وبما أنّ هذه الحواس موجودة لدى الإنسان والحيوان على السواء ، فمن البدهيّ — والأمرُ مرتبطٌ بما هو وجودي لا بما هو اجتماعي — أن يتمّ الذهابُ إلى أنّ اللذة الحسية — الجمالية ليست خاصة بالإنسان وحده بل يشترك فيها معه الحيوان أيضاً . فالحيوان هو الآخر يحسّ بالجمال الحسيّ ، وله اللذّة الحسية — الجمالية . يقول ابن الدباغ « فاعلم أنّ الجمال الظاهر يُتوصّل إلى إدراكه بطريق الحواس وتوسّطها . وهي لكلّ حيوان سواء كان عاقلاً أم غير عاقل . » (٣١). وبيان ذلك « أنّا نجدُ الجمل على غلظ طباعه يحمل الأثقال العظيمة فاذا سمع صوت الحُداة قطع المسافة الطويلة في الزمن القصير ، وكذلك الطيور تطربُ لحسن النغم ، والطفلُ الرضيع يسكن ضجره عند التلحين ويهدأ كربُه . » (٣٢) . وإذا ما ذكرنا أنّ ابن الدباغ ، في مجمل كتابه ، لا يطرح آراء خاصة به ، بقدر ما يعرض ما هو مشترك وعام لدى سابقيه من المتصوفة . فانّ القول إنّ الفكر العربي — الإسلامي يذهب إلى أنّ اللذة الحسية — الجمالية هي لذّة مشتركة بين الإنسان والحيوان ، ولا أثر في نشأتها لما هو اجتماعي ، هو قول صحيح ، على الرغم من التعميم الذي يتّصف به . فوجودُ الحواس يفترض وجود اللذة الحسية — الجمالية . غير أنّ ثمة تنبيهاً لابدّ منه ، وهو أنّ هنالك فرقاً كبيراً بين لذة الإدراك النفساني وبين لذة قضاء

الشهوة . فعلى حين تنطوي اللذة الأولى تحت ما هو جماليٌّ ، تنطوي اللذة الأخرى تحت ما هو عضويٌّ بحت . ومن ذلك يتمّ التمييز بين لذة النظر ولذة الجماع . « قد يوجد في الناس من يفقد شهوة الجماع البتّة ولا يفقد شهوة النظر إلى الصور الجميلة وبالضد كالبهائم.»(٣٣). وبشكل عام ، يمكن التوكيد أنّ هذا الفكر يذهب إلى أنّ ما يرتبط بقضاء الشهوات يخلو من اللذة الجمالية . سواء أكانت هذه الشهوات تتعلّق بالمنكح أم المأكل أم المشرب . أي أنّ الغائية في اللذة الجمالية غير موجودة خارجها وهو ما جعل هذا الفكر ، على الرغم من اعتباره أنّ الحواس الخمس جمالية من حيث المبدأ ، يذهب إلى أنّ ثمة تفاضلاً بين الحواس على المستوى الجمالي . فالبصر هو أشرفُ الحواس ولذّتُه جمالية صرفة . ويليه السمع ثم الشمّ . أما الذوق واللمس فهما حاسّتان بدائيّتان ، إن صحّ التعبير ، على الصعيد الجمالي . بمعنى آخر : إنّ كلّ الحواس جمالية من حيث المبدأ ، غير أنّ بعضها أكثر جمالية من بعض . وهو ما يؤدي إلى أن تكون اللذة الجمالية المتعلّقة بالبصر هي الأفضل والأرقى من بين اللذائذ الجمالية ــ الحسية . ولعلّ هذا ما يسوّغ ميلَ الفكر العربي ــ الإسلامي إلى الاستشهاد الدائم بالبصر ومدركاته ولذّته على أهمية اللذة الجمالية . بحيث يبدو للوهلة الأولى أنّ اللذة البصرية هي اللذة الحسية ــ الجمالية الوحيدة .

من المعروف أنّ هذا الفكر يرى أنّ في الإنسان ثلاث أنفس : نباتية وحيوانية وإنسانية . فبالنفس النباتية يتغذّى ؛ وبالنفس الحيوانية ينكح وينزع ويغضب ، وبالنفس الإنسانية يجرّد ويعقل ويسمو .

وإذا ما أردنا أن ننظر إلى اللذة الحسية ـــ الجمالية من خلال هذه الأنفس ، فيمكن القول إنّ ما يرتبط بالنفسين النباتية والحيوانية ، لا علاقة له باللذة الجمالية ، بمعنى أنّ قضاء شهوة المطعم والمشرب والمنكح والتشفّي والانتقام والرياسة لا يدخل في إطار تلك اللذة التي تنطوي تحت الإدراك النفساني ، والتي تفترض غياب المنفعة العضوية والشخصية والاجتماعية .

إنّ الفكر الجمالي العربي ـــ الإسلامي يذهب إلى نَفْي المنفعة ، بمختلف أشكالها ، عن حبّ الجمال وعن اللذة الجمالية عامة . فما يهدف إلى المنفعة يخلو بالضرورة من اللذة الجمالية . يقول الغزالي في السبب الخامس من أسباب المحبّة « وهو حبّ كلّ جميلٍ للذات الجمال لا لحظّ ينُال من وراء إدراك الجمال » (٣٤) . ويقول في موضع آخر « إنّ كلّ جمال محبوبٌ عند مدرِك الجمال . وذلك لعين الجمال ، لأنّ إدراك الجمال فيه عينُ اللذة ، واللذة محبوبةٌ لذاتها لا لغيرها . » (٣٥) . ويقول ابن الخطيب في أنواع المحبوبات « ومحبةُ ما يُحَبُّ لذاتِه ، كالجمال في كلّ شيء ، على اختلاف محال الكمال من الصور ، نباتها ومعدنِها وحيوانِها ، من غير أن يجرّ كمالاً زائداً على التعجّب والاستحسان » (٣٦) . ويقول أيضاً « ومنه حبُّ الجمال والتعجّب للجمال الظاهر على صفحات الأشياء . فلم يوجب الاستحسان إلاّ مناسبة الجمال المتعجب للجمال المتعجّب منه خاصةً . » (٣٧) . ويرى أنّ « حبّ الجمال المجرّد عن الأعراض (هو) أفضل أنواع المحبة وهو حبّ الشيء لذاته ، أي لجماله المجرّد » (٣٨) . والشيء نفسه يطرحه ابن الدباغ في حديثه عن المحبة وأنواعها (٣٩) .

وبذلك ، فإنّ تحويل اللذة الجمالية إلى وسيلة لغاية أخرى ، يعني نَفْياً لما هو جمالي فيها . وذلك كأن تكون اللذة البصرية مثلاً وسيلة للذة الجنسية . فاللذة الجمالية هي في ذاتها وسيلة وغاية . ولا يصحّ التعامل معها على غير ذلك . ولا يتحدَّث هذا التعامل إلا من خلال النفسين النباتية والحيوانية في الإنسان .

ويكمن السبب في ذلك ، في أنّ الجمال ، بذاته ، كمالٌ وخيرٌ . ولا حاجة إلى غرض آخر حتى يتحوَّل إلى خير بالنسبة إلى مدركه ، ويكمن أيضاً في أنّ اللذة عامةً هي نيلٌ وحصولٌ لما هو عند المدرِك كمالٌ خيرٌ . بتعبير الشيخ الرئيس ، أي أنّ الجمال هو غاية بذاته ، لأنه الكمال والخير . مثلما أنّ اللذة الجمالية هي خيرٌ بذاتها . ولهذا لا غرابة في أن يتمّ التوكيد أن الجمال محبوب لذاته ، وكذا هي الحال بالنسبة إلى اللذة الجمالية . ومن هنا نرى أنّ الفكر الجمالي العربي ـ الإسلامي قد سبق الفيلسوف الألماني كانط ، بقرون ، في نفي المنفعة الخارجية عن الجمال ، وفي حَصْر المنفعة باللذة الجمالية . وهو ما عبّر عنه كانط بمقولته الشائعة « الغائية من دون غاية » هذه المقولة التي تمّ التعبير عنها بشكل أو آخر ، في ذلك الفكر . ولعلَّ قول الغزالي من أنّ الجمال محبوبٌ ، عند مدركه ، لعين الجمال .... الخ مما يدلّ على تلك الأسبقية مع الإشارة إلى أنه لا ينبغي أن نبني على تلك الأسبقية أوهاماً يحلو لبعضهم أن تأخذهم الحماسة إليها ، فيرون أنّ الأول ما ترك للاخر شيئاً ، وأنّ كلّ ما يستجدّ ، على صعيد العلوم الإنسانية ، موجود في تراثنا العربي ـ الإسلامي ! .

ولزاماً علينا ، كي تتوضّح هذه الفكرة ، أن نشير إلى أسباب المحبّة ، كما يطرحها هذا الفكر . حيث يمكن تحديدها — على الرغم من الاختلاف في تعدادها — بأربعة أسباب وهي : حبُّ الوجود والبقاء ، وحبُّ الإحسان ، وحبُّ الجمال لذاته ، وحبُّ المناسبة .

ففي السبب الأول نجد أنّ الإنسان يحبُّ كل ما يعزّز وجودَه وبقاءه ، ويدفع عنه شرّ الفناء . وهذا السبب يحيل على حبّ الإنسان لنفسه ، لأنه يحبُّ كلّ ما يدعم بقاءها . ونشير إلى أنّ هذا مشترك بين الإنسان والحيوان على السواء .

ويكمن السبب الثاني ، حبُّ الإحسان ، في طبيعة العلاقة بين الإنسان والآخرين . حيث يحبُّ الإنسان كلّ من يُحْسِن إليه ، وكلّ من يتمتّع بالإحسان عامة . وهذا السبب يحيل أيضاً على حبّ الإنسان لنفسه . وهو مشترك أيضاً بين الإنسان والحيوان .

وأما السبب الثالث فهو أن يحبّ الإنسان ما هو جميل من دون غرض أو غاية . فلا يدفعه إلى هذا الحبّ دافعٌ وجودي كحبّ البقاء ، ولا دافع اجتماعي ، كحبّ الإحسان ، إنّ ما يدفعه إلى هذا الحبّ هو الجمال ذاته . وهذا الحبّ هو الوحيد الخاص بالإنسان فلا يشركه فيه الحيوان . وهو الوحيد أيضاً الذي لا ينهض من حبّ الإنسان لنفسه . مما يعني أنّ الجانب الأوحد الذي يخرج به الإنسان من أنانيّته ونفعيته هو حبّه للجمال . أما السبب الرابع فهو حب المناسبة . حيث يحبّ الإنسان ما يناسبه ويشاكله ويماثله عضوياً ونفسياً واجتماعياً . وهذا السبب هو الآخر مشترك بين الإنسان والحيوان ، وينهض من حبّ الإنسان لنفسه .

إنّ هذه الأسباب جميعاً تتأسس على حبّ الكمال الذي هو السبب الخفي وراء هذه الأسباب . فالكمال الوجودي يدعو إلى حبّ البقاء ، والكمال الحياتي ـ الاجتماعي يدعو إلى حبّ الإحسان ، والكمال الجمالي يدعو إلى حبّ الجمال . أما حبُّ المناسبة فينهض من التناسب بين كمال الذات وكمال الآخر .

يتوضّح من ذلك أنّ حبَّ الجمال هو الحبّ الوحيد المنزّه عن الأغراض ، لأنه الحبّ الوحيد الذي لا يصدر فيه الإنسان عن ذاته ، ولا يهدف فيه إلى تحقيق ذاته ، بالمعنى الوجودي والاجتماعي والاقتصادي فضلاً عن المعنى الشخصي . وهذا الحبّ خاصّ بالإنسان وحده ، من بين الكائنات الجسمانية . ومن المفيد أن نشير ، في هذا المجال ، إلى أنّ الفكر الجمالي العربي ـ الإسلامي الذي ذهب إلى أنّ حواس الحيوان حواسٌ جمالية من حيث المبدأ ، ينفي نفياً قاطعاً أن يكون الحيوان قابلاً لأن يحبّ الجمال ذاته . فاذا كانت الحواس الخمس جمالية ، لأسباب وجودية بحت ، فانّ هذا لا يعني أنّ حبَّ الجمال ينهض مما هو وجودي ، بل إن الحياة الاجتماعية هي السبب في نشأة هذا الحب . ولذلك لا علاقة للحيوان بحبّ الجمال لذاته ، وإن يكن ذا حواسّ جمالية . إنّ الحيوان يستهلك ما يلذُّ له . على حين أنّ الإنسان يستهلك ويحترم ويحبّ .... وذلك بحسب موقعه من الموجودات.

وثمة إشارة لابدّ منها ، في هذا المجال ، وهي أنّ هنالك فرقاً كبيراً بين أن يخلو حب الجمال من المنفعة ، وبين أن يخلو الجمال من المنفعة . ففي الحالة الأولى ثمة ذات لا تهدف في حبّها ، إلى ما هو نفعي ، وإن تكن النفعية قائمة في موضوع حبّها . وفي الحالة

الثانية ثمة موضوع خالٍ من النفعية ، ولا تمكن الإفادة منه . وهو الأساس الذي تنبني عليه نظرية الفن للفن التي ترى أنّ الجمال خالٍ من المنفعة ، وأنّ كلّ ما هو مفيد قبيحٌ. وهو ما لا يقول به الفكر الجمالي العربي — الإسلامي الذي ينفي النفعية عن النزوع إلى الجمال ، ويؤكّدها في الجمال . على الأقلّ من خلال الربط بين الجمال وكلٍّ من الكمال والخير . ولو ذهب هذا الفكر إلى عكس ذلك ، لكان قد وقع في تناقض شديد — وهو ما لم يحدث — بين القول بإثبات الجمال الإلهي ، والقول بنفي النفعية عنه . إن الله جميل ونافع ، غير أن حبّ الجمال الإلهي ينبغي — حسب هذا الفكر — أن يكون خالياً من المنفعة .

إنّ نفي النفعية عن حبّ الجمال وعن اللذة الحسية — الجمالية ، بل عن اللذة الجمالية عامة ، ينسجم وما يهدف إليه هذا الفكر ، وهو السعادة القصوى التي ليست وسيلة إلى غاية بل هي غاية بذاتها . إنّها لذة اللذائذ وغاية الغايات . إذ إنّها تنجم من مشاهدة الجمال الإلهي أو جمال الجلال ، بتعبير ابن عربي . وليس بعدَ هذه الغاية غايةٌ . بمعنى آخر : إنّ نفي النفعية عن حبّ الجمال — لا عن الجمال — ينسجم والمنطق العام الذي ينظم هذا الفكر . فلا يختلف الأمر ، على هذا الصعيد ، بين كلّ من الجمال الظاهر والباطن أو — الجمال المقيّد والجمال المطلق ، مثلما لا يختلف إذا كان الأمر مرتبطاً بالحواس الظاهرة أو القوى الباطنة . ومن ثمّ اللذة الجمالية تخلو من المنفعة الخارجية . سواء أكانت حسية أم عقلية أم روحانية .

نصل مما سبق إلى أنّ الحواس الخمس جمالية من حيث المبدأ ، غير أنّها تتفاضَلَ فيما هو جمالي ، وأن البصر هو الأرقى جمالياً من بين الحواس ، ويليه السمعُ ، ثم الشمُّ ، كما أنّ اللذة الحسية ـ الجمالية هي لذة يشترك فيها الإنسان والحيوان . غير أنّ الإنسان هو الكائن الوحيد الذي يُقدّر الجمال لذاته . مما يعني أنّ اللذه الجمالية الحقيقية هي اللذة الخالية مما هو نفعي خارجي . وهذه لا يتمتع بها إلاّ الإنسان . وعلى الرغم من أنّ المستوى الحسيّ من هذه اللذة يرتبط بما هو محسوس على صعيد الموضوع والعضو الحاسّ ، إلاّ أنّ لهذا المستوى بُعْداً نفسياً وروحياً . بحيث يمكن التوكيد أنّ اللذة الحسية ـ الجمالية ليست حسّية صرفة . بل إنّ لها بُعْداً روحياً . ويتأكّد ذلك حين نتذكّر ما قد مرَّ بنا في مبحث الجمال ، من أنّ الجمال ـ حتّى الظاهر منه ـ شيء زائد على الجسمية . إنه يرتبط بالنفس من حيث الجوهر ، لا بالجسم . ولهذا فانّ الحواسّ هي رسل النفس إلى جمال النفوس الأخرى ، عبر الأجسام . ويقول ابن الخطيب في ذلك « فالحواسّ الخمس لا تُدرك الجمال والأمور الروحانية إلا بَعْد أخْذِها من المظاهر الحسية سمعاً وبصراً وشماً ولمساً وذوقاً . » (٤٠) . فبما أنّ الجمال أمرٌ روحاني ، فمن البدهي أن تكون اللذة الناجمة منه ذات بُعْدٍ روحي .

غير أنّ اللذة الحسية ـ الجمالية هي أدنى اللذات الجمالية . ذلك أنّ ارتباطها بما هو محسوس يجعلها لذةً عابرة غير متأصّلة في النفس ، كما يجعلها أقلّ عمقاً وشدّةً من سواها من اللذات ، ولهذا فانّ الاكتفاء بها يفوّت على النفس كثيراً من الغبطة والسرور مما قد

يحصل لها في مجاورتها لما هو معنوي وروحاني . فالسعادة المتحصّلة مما هو جسماني لا يمكن مقارنتها بالسعادة المتحصلة من المعنوي ، ومن الروحاني . يقول الغزالي في ذلك « وجمال المعاني المُدْرَكة بالعقل أعظم من جمال الصور الظاهرة للأبصار ، فتكون لا محالة لذةُ القلب بما يدركه من الأمور الشريفة الإلهية التي تَجِلّ عن أن تدركها الحواسُ أتمّ وأبلغ » (٤١) . ويقول ابن الدباغ « اللذات المحسوسة يُستَدلّ بها على اللذة الروحانية والمدلول أجلّ من الدليل عليه . » (٤٢) . وبذلك فانّ شرف الموضوع ينعكس في شرف اللذة الناجمة منه . وهو ما كان الشيخ الرئيس قد عبّر عنه بقوله « كلّما كان الإدراك أشدّ اكتناهاً وأشدّ تحقيقاً والمُدْرَكُ أكملَ وأشرفَ ذاتاً ، فإيجابُ القوة المُدْرِكه إياها والتذاذُ ها به أكثر . »(٤٣) فبحسب أهمية الموضوع المُدْرَك ، وبحسب طبيعة الإدراك والقوة المُدْرِكة أيضاً ــ تتفاضل اللذات .

اللذة المعنوية العقلية : وفي الحديث عن اللذة المعنوية أو المعنوية ــ العقلية ، نشير إلى أنه ليس ثمّة مصطلح محدّد متداوَل بين الفلاسفة والمتصوفة العرب ــ المسلمين . حيث نعثر على عدّة مصطلحات في التعبير عنها من مثل اللذة العقلية ، والمعنوية ، والروحانية المتحصّلة في إطار المادة أو الجسم ، واللذة العامية واللذة المجرّدة . وقد ارتأينا الاصطلاح عليها باللذة المعنوية ــ العقلية . لأنه الأكثر تعبيراً عن هذه اللذة . وذلك أنّ موضوعها يتحدّد بالأمور المعنوية التي تختص بها القوة المفكرة أو العقل . ويصنّف أخوان الصفا هذه الأمور بأربعة أنواع « فمنها ما تجدها من اللذة والسرور والفرح عند تصوّرها حقائقَ

الموجودات من المحسوسات والمأكولات جميعاً . والثانية ما تجدها عند اعتقادها الآراءَ الصحيحةَ ومذاهبَها الحميدة . والثالثة ما تجدها عند عذوبةِ أخلاقها الكريمة وعاداتها الجميلة . والرابعة ما تجده من الفرح والسرور واللذة عند ذِكْر أعمالها وأفعالها الخيرة»(٤٤).

فموضوعات هذه اللذة تتحدَّد إذاً بمعرفة حقائق العالم المحسوس ، والاعتقادات الصحيحة المفيدة ، وبالأخلاق والعادات الخيِّرة ، والذِّكْر الحسن .

ولا شكَّ في أنَّ هذا التنوّع في الموضوعات ينعكس تنوعاً في اللذة . ففي حين يبرز الجانب العلمي في اللذة الناجمة من المعرفة بحقائق العالم المحسوس ، يبرز الجانب الاعتقادي – الإيماني في اللذة الناجمة من الاعتقادات ، ويبرز الجانب الأخلاقي في تلك الناجمة من الأخلاق والعادات ، ويبرز الجانب الشخصي في تلك الناجمة من الذِّكْر الحسن .

ويتوقف ابن باجه مطوّلاً عند لذة العلم التي يراها أرقى ما يمكن أن يسعى إليه الإنسان . فهي المحرِّك إلى العلم والمعرفة ، وهي الغاية منهما أيضاً . يقول « إنَّ العلم أصنافٌ بعضها يتقدَّم بعضاً في الشرف . فَهُمْ لذلك يطلبون الالتذاذ بالأشرف ، وهو وكَدُهم في حياتهم ... وفي هذا الصنف كنتُ أنا وكنتَ أنتَ وسائرُ أصحابنا على اختلاف أنواعهم ، إذا تذكّرتَهم عاينْتَهم ، من غير أن يُحرِّكا شيء إلاَّ هذا الالتذاذ فقط » (٤٥) وهو ، من شدّة دفاعه عن العلم ولذّته يذهب إلى « أنَّ العلم الحق هو النبلُ وهو الشرف ، سواء كان نافعاً أو ضارّاً » (٤٥) . وتنبغي الإشارة إلى أنَّ العلم الذي يقصده

ابن باجة هو الفلسفة التي « كمُلت أو قاربت الكمال » . مما يعني أن اللذة الناجمة من المعرفة الفلسفية لا تقاربها لذّة فهي الابل والشرف في ذاتها ، كما يقرر ابن باجة الذي لا يختلف في الكثير من آرائه عن العلم الثاني الذي كانت الفلسفة بالنسبة إليه غاية العلوم .

وعلى الرغم من أنّ اللذة المعنوية — العقلية خاصة بالإنسان وحده ، إلاّ أنّ هذا لا يؤدي إلى القول بأنّ البشر كافةً يتمتعون بهذه اللذة إذ إنّ منهم مَنْ تستولي عليه النفسُ النباتية ، فلا يجد اللذة إلاّ في المطعم والمشرب ، ومنهم من تستولي عليه النفس الحيوانية فلا يجد اللذة إلاّ في المنكح والغضب والانتقام والتشفّي والرياسة . وأما الذين يتغلبون على ما هو نباتي وحيواني فيهم ، فهم الذين يتنعمون باللذة المعنوية — العقلية التي ترتبط بالقوة الباطنة الناطقة أو المفكِّرة . ولهذا فهُم السعداء من بين البشر . إنّهم سعداء بأنفسهم وسعداء بما يلتذُّون به . يقول أخوان الصفا « إذا كانت أعمالهم صالحةً وأفعالهم جميلة فانّ نفوسهم أبداً تكون ساكنةً هادئة مستريحة وهكذا إذا كانت أخلاق الإنسان جميلة وسجاياه سهلة ومعاملته طيبة ومخالطته عذبة فانّ نفسه تكون أبداً في القلوب محبوبةً ومن الغوائل آمنة.» (٤٦) .

وقد يبدو أن اللذة المعنوية — العقلية لا علاقة لها بما هو جمالي ، وذلك لأنّ موضوعاتها إمّا أن تكون معرفية — فلسفية ، أو دينية ، أو أخلاقية . وهذه الأمور لا ارتباط لها بما هو جمالي ، كما يذهب بعض علماء الجمال المعاصر . غير أنّ الفكر الجمالي العربي — الإسلامي يذهب إلى عكس ذلك . فما هو حسّي أقلُّ جماليةً مما هو معنوي ، وهذا أقلُّ جماليةً مما هو روحاني . وهذا ينهض من المنطلق الفلسفي

العام الذي يرى أنّ المحسوس أقلُّ قيمةً من المعنوي ، وهذا أقلُّ قيمةً من الروحاني . والمعيار في ذلك هو نسبة التجرُّد من المادة . فالجمال الظاهر جمال متحيزٌ بمادة ، ولا يمكن إدراكه إلا بالمادي وهو العضو الحاسّ . ولهذا فهو أقلُّ أنواع الجمال أهميةً وشرفاً . إذ إنه موجود في المادي ، ومُدْرَكٌ بالمادي . أما الجمال الباطن فهو لا يتحيّز بمادة . غير أنّ إدراكه لا يتمُّ إلا في وجود الأجسام ، بمعنى أننا ندرك الجمال الباطن ونحن في أجسامنا ، وإنْ لم نستخدم أعضاء الحسّ في ذلك . أما الجمال الروحاني فليس متحيزاً بمادة ، ولا يمكن إدراكه في حضور المادة أو الأجسام . إنه روحاني من حيث الكينونة وروحاني من حيث الإدراك . وهو ما يجعله أشرف الجمالات ويجعل اللذة الناجمة منه أشرفَ اللذائذ ..

إنّ اللذة المعنوية ـ العقلية هي لذة جمالية ، ولا يمكن اعتبارها شيئاً آخر ، على الرغم من بروز الجانب العلمي أو الديني أو الأخلاقي فيها . أو الأصحّ أن نقول إنّ هذا البروز هو الذي يجعلها جمالية . فما دُمْنا نحكم ـ كما يؤكد هذا الفكر ـ على الأخلاق والعقائد والأفكار والمعلومات والسيَر الشخصية بالجمال أو بالقبح ، فمن البدهي أن يكون هنالك لذةٌ جمالية تتعلّق بها .

ومما تتّسم به هذه اللذة أنّها أكملُ وأدْوَم وأوفر من اللذة الحسية ـ الجمالية . إنها أكمل ، لأنّها مجرَّدة من المادة ، والمجرَّد أكملُ من المجسّد ، وهي أدْوَم ، لأنّها لا تتعلق بمؤشّر خارجي ، تزول بزواله ، وهي أوفر ، لأنّها تدخل إلى أعماق الموجودات والظواهر ، فتكشف غناها وتنوّعها . وإذا ما تذكّرنا أنّ القوى

الباطنة هي وسائل هذه اللذة ، فإن الأمر يغدو أكثر وضوحاً . حيث فيها القوة المتخيلة وقوة الحفظ والذكر والقوة المفكرة أو الناطقة ، على اختلاف في التسميات .

وعلى الرغم من أنّ أعضاء الحس لا تعمل في هذه اللذة ، غير أنّ عملها هو الأساس الذي تنبني عليه القوى التي تعمل في هذه اللذة . فلولا أعضاءُ الحسّ ، لما وُجِدت القوة المتخيّلة ولولا هذه لما وُجِدت القوى الأخرى بالترتيب . وهو ما يؤكّده ابن الخطيب (٤٧) ، ومن ورائه هذا الفكر . بمعنى أنّ اللذة المعنوية ــ العقلية قائمة أساساً على اللذة الحسية . غير أنها متطوّرة نوعياً عنها . وهو ما يجعلها أشرفَ وأفضلَ .

ونشير ، هنا ، إلى أن هذا الفكر لا يُقيم تعارضاً بين اللذة الحسية الجمالية واللذة المعنوية ــ العقلية . فيمكن الجمع بينهما من دون أن يحدث التنافرُ والتعارضُ . غير أنّ الانغماس الكُلّي في اللذة الحسية ــ الجمالية يمنع من التمتع باللذة الأخرى . يقول ابن الخطيب في ذلك « فمَنْ كانت حواسُّه أغلبَ مُدْرَكاته ، أو لم يكن له مُدْرَكٌ غير الحواسّ ، لم يُدْرِك إلاّ جمال الظاهر . ومن كان الإدراك العقليُّ عليه أغلبَ ، كان أغلبُ مُدْرَكاته الأمور الروحانية » (٤٨) . فالانغماس في أحد الجانبين هو الذي يمنع من الجمع بينهما . حيث تنصرف النفس إلى جانب دون آخر . وغني عن البيان أنّ هذا الفكر يرى أنّ الانغماس فيما هو معنوي ــ عقلي أشرفُ منه فيما هو حسّي . وما ذلك إلاّ لأنّ الملائم للنفس الناطقة هو العالم المعقول ، أو كما يقول ابن سينا « فملائم النفس الناطقة تعقّلُ الخير المحض والموجودات

الكائنة عنه على النظام الذي يجمعها في واحدة واحدة مستفادة من الواحد الحقّ وتعقّل ذاته فإدراك النفس الناطقة لهذا الكمال هو لذّتها . » (٤٩) .

وبذلك فإنّ النفس الناطقة لاتلتذّ ، على الحقيقة ، إلاّ بما هو عقلي مجرّد . فلا غرابة إذاً في أن يبتذل الفكر العربي — الإسلامي كلّ ما هو محسوس ، سواء أكان موضوعاً أم وسيلة أم لذة . وهو ما يحيلنا على اللذة الروحانية التي هي الأرقى من بين اللذائذ جميعاً . والمتمتعون بها هم السعداء على الحقيقة .

اللذة الروحانية : من الملاحظ ، في هذا الفكر ، أنّ الحديث عن اللذة الروحانية فيه غالباً ما يشوبه نوعٌ من الدفاع عنها ، وعن حقيقة وجودها ، وأنّ من ينفي وجودها إنما هو كالعنّين الذي ينفي وجود لذة النكاح . وهو ما لا نلحظه في الحديث عن اللذتين السابقتين اللتين ليس ثمة من يشكّ بوجودهما أصلاً . أما اللذة الروحانية فتحتاج إلى إثبات لوجودهما كما تحتاج إلى تحديد لسماتها النوعية المختلفة عن اللذة المعوية—العقلية . وهذا ماحاوله الفلاسفة والمتصوفة.

وقبل أن نتحدّث عن ذلك ، لابأس من عرض بعض الآراء المدافعة عن هذه اللذة ، وعن وجودها . يقول ابن سينا فيها « إنّ اللذة التي لها والسعادة فوق لذة الحمار بالجماع والتقضم . ونحن لا نشتهي هذه اللذة بالطبع ، بل بالعقل ، ولا نحنّ إليها ولا نتصوّرها. وإنْ كان البرهانُ والعقل يدعوان إليها . ومثالنا في ذلك مثلُ العنّين ، فإنه لا يحنّ إلى لذة الجماع ولا يشتهيه لأنه لم يجرّبه ولم يعرفه . » (٥٠) . ويقول السهروردي « ومَنْ أنكرَ اللذات الروحانية فهو كالعنين إذا أنكر لذة الوقاع » (٥١) . ويقول ابن الدباغ « ومَنْ

أنْكَرَ اللذات العقلية فقد عَدِمَ البصيرة الباطنة ، كما أنَّ مَنْ أنكر جمال الصور الجسمية فقد عَدِم البصر ، وهو كالعنين إذا أنكر لذة الوقاع . » (٥٢) .

يذهب ابن سينا إلى أنَّ أسباب اللذة الروحانية – أو اللذة العقلية بحسب مصطلحه – أقوى وأكثر وألْزمَ للالتذاذ من أسباب اللذة الحسية . فهي أقوى ، لأنها إدراك عقلي ، ومن طبيعة هذا الإدراك الدخولُ إلى حقيقة الشيء الملائم ، وعدمُ البقاء عند السطح الظاهر ، وهي أكثر لأنَّ مُدْرَكَ العقل هو الكلُّ ، أما مُدْرَكُ الحسِّ فهو الجزء ، وهو بعض من الكلِّ ؛ وهي ألْزم لأنَّ الصور المعقولة التي يعقلها العقل تصير ذاته ، فيرى ذلك الجمال لذاته ، فالمدرِك راجع كلٌّ واحد منهما على الآخر . ولهذا فإنَّ وصول سبب الإلذاذ إلى المستلذِّ يكون أشدَّ وأوْغل في ذاته . وهذه اللذة شبيهة باللذة التي للمبدأ الأول أو الله بذاته وبإدراك ذاته . مع الإشارة إلى أنَّ كلَّ مدركات العقل ملائمة على حين أنَّ مدركات الحسِّ بعضُها ملائم وبعضها الآخر منافٍ (٥٣) .

والذلك فإنه لا وجْهَ للمقارنة بين اللذة الحسية واللذة الروحانية . وإن يكن هذا لا يمنع من اعتبار الأولى دليلاً على الثانية . والمدلول أشرفُ من الدليل عليه .

ولأنَّ اللذة الروحانية هي الأقوى والأكثر والألزم من بين اللذائذ كافةً ، فإنَّ السعي إليها هو سعيٌ إلى السعادة القصوى التي هي الملائم المطلق للنفس الناطقة ، كما أنَّ الابتعاد عن هذه اللذة يعني سقوطاً في الشقاوة ، وذلك بحسب درجة الابتعاد . ويتوضّح

ذلك حين نذكر أنّ موضوع اللذة الروحانية هو المبدأ الأول أو الله وحده ، ولا موضوع آخر لها . فالابتعاد عن هذه اللذة ، إذاً ، هو ابتعاد عن الله أو عن السير إليه أو فيه . غير أنّ نَيْلَ هذه اللذة ليس من الأمور المتاحة لكلّ إنسان . إنها لاتُتاح إلا لأولئك الذين استطاعوا التخلّص من جسمانيتهم ليعيشوا بما هو روحاني فيهم ، أو كما يقول ابن سينا « والعارفون المتنزهون ، إذا وُضِع عنهم دَرَنُ مقارنة البدن ، وانفكّوا عن الشواغل ، خلَصوا إلى عالم القدس والسعادة ، وانتقشوا بالكمال الأعلى وحصّلت لهم اللذة العليا » (٥٤) . فالمتنزّهون عن المادة هم وحدهم الذين ينعمون باللذة الروحانية وما ذلك إلاّ بسبب موضوعها الذي هو الله غير المتحيّز في مادة وغير المتكيّف بها .

فاللذة الروحانية ، بهذا المعنى ، لا ارتباط لها بما هو مادي إطلاقاً ، فموضوعها روحاني بحت ولا يمكن الوصول إليها إلاّ بنفْي ما هو مادي في الإنسان ، كما أنّ طبيعتها روحانية بحت أيضاً . فالتنعُّم بهذه اللذة هو في طبيعته تنعّمٌ بالذات الإلهية من جهة ، وبالعودة بالجوهر الروحاني في الإنسان من جهة أخرى . وهذا ما يسوِّغ ذلك السعي وذلك التغنّي الرائع الذي يُطلقه كلٌّ من الفلاسفة والمتصرفة ، بهذه اللذة التي هي لذةٌ جمالية صرفة . حتى يستخدم الفارابي مصطلح الاغتباط للتعبير عنها . وذلك في كلامه على إدراك العقول للمبدأ الأول ، بجماله وبهائه (٥٥) . ويقول ابن سينا فيها « فالذي كماله أفضلُ وأتمّ ، والذي كماله أكثرُ ، والذي كماله أدْومُ ، والذي كمالُه أوْصَلُ إليه وأحْصَلُ له ، والذي هو نفسه أكملُ فعلاً وأفضلُ ، والذي هو في نفسه أشدُّ إدراكاً ، فاللذة التي له هي أبلغ

وأوفر لا محالة . وهذا أصلٌ . » (٥٦) . ويقول الكرماني « كلّما كان الشيء المدْرَك أجمعَ للكمال والجمال والزينة والبهاء والحسن والضياء والموافقة لمدركه ، كان المدرك له به أعظم ومسرّتُه به أشهَر . » (٥٧) . ويقول السهروردي « إنّ العامّةَ ظنّوا أن لا لذّةَ غير الحسية ، ولم يعلموا أنّ لذة الملايكة بجوار الله تعالى وشهود جلاله ، أعظم ممّا للبهائم بمطاعمها ومطالبها . » (٥٨) . ويقول ابن الخطيب « فلا شيء أبهى ولا أجمل ولا أكمل ولا أعلى منه . إنه قد باينَ النقص فلا يناله ، واستحقّ الكمال فلا يُنازَع فيه وإنّ وَصْلَه والقربَ منه إذا حصل وتمكّن الالتذاذ به مناسبٌ لكماله ، قُرْبٌ لا يغيّره بُعْد ، وصفاءٌ لا يشوبه كَدَر ، وخلود لا يُوهنه زمان . » (٥٩) .

فاللذة الروحانية ، إذاً ، هي اللذّة بكمال الله وجماله وجلاله وبهائه . وهو ما يجعلنا نؤكّد أنّ هذه اللذة هي لذة جمالية ، ولا وجه آخر لها . بل إنه يجعلنا نؤكّد أيضاً أنّ السعادة القصوى التي يسعى إليها الفكر العربي - الإسلامي هي في حقيقتها سعادة جمالية . ويستحيل فهمُها من غير هذا الباب . فاذا كان هذا الفكر يسعى إلى الكمال معرفياً ، فانّه يسعى إلى الجمال والجلال روحياً . وبما أنّ اللذة الجمالية الصرفة لا تتسمّ إلاّ في إدراك المثل الأعلى للجمال والجلال - وهو الله - فمن البدهيّ أن تكون غاية هذا الفكر هي الله . ففيه اللذة والسعادة الجماليتان اللتان تصغُر أمامهما كلّ لذة وسعادة . ونشير ، في هذا المجال ، إلى أنّ اللذة الروحانية التي هي أكمل اللذات الجمالية وأعلاها هي غاية في ذاتها ، وليست وسيلة لغاية أخرى ، كما أنها

غير قابلة للانحراف أو الانزياح . فاذا كانت لذة البصر ، مثلاً ، قد تؤدّي إلى لذة النكاح ، فإنّ هذه اللذة لا تنزاح أو تنحرف عن مسارها الروحاني ، لأنّ كلّ علائقها روحانية سواء أكان متعلّقاً بالموضوع أم بالقوة الباطنة أم بالطبيعة الملازمة لها .

وبالنسبة إلى القوة الباطنة التي تُستخدم للحصول على هذه اللذة ، فانّ ثمة اختلافاً حولها بين الفلاسفة والمتصوفة . ففي حين يذهب الفارابي إلى أنّ القوة الناطقة أو العقل المنفعل هو وسيلة الفلاسفة إلى هذه اللذة ، وأنّ القوة المتخيلة هي وسيلة الأنبياء إليها . مع الإشارة إلى أنّ القوة الناطقة أرقى من المتخيلة (٦٠) . يذهب ابن سينا إلى أنّ العقل المستفاد هو القوة المستخدمة في ذلك (٦١) . والعقل المستفاد هو نفسه العقل المنفعل ، بالرغم من اختلاف المصطلح بين الفارابي وابن سينا . ويذهب ابن عربي — ومن ورائه أهل العرفان — إلى أنّ القلب هو الوسيلة في ذلك . ويميز ابن عربي بين القلب النباتي — أي العضوي — والقلب الروحاني . فالأول هو قَصْرُ الثاني أو مسكنه . إنه قَصْرُ الإمام أو الخلفية أو السرّ (٦٢) . ويستخدم الغزالي عدّة تسميات لهذه القوة . فهي البصيرة الباطنة أو « الحس السادس الذي يُعبّر عنه إما بالعقل أو بالنور أو بالقلب أو بما شئتَ من العبارات»(٦٣) وعلى أية حال ، فسواء كانت القوة المستخدمة هي العقل المنفعل ، أم العقل المستفاد أو القلب أو الحسّ السادس ، فانّ اللذة الناجمة هي هي . ولكن على حين يتمّ التوجّه إليها عقلياً عند أهل البرهان ، يتمّ التوجّه إليها قلْبياً أو حَدْسياً عند أهل العرفان . نقول ذلك على الرغم من أهمية القوة في عملية الالتذاذ الجمالي — الروحاني . إذ إنّ

طبيعة الوسيلة المستخدمة تُحدِّد ، بشكل ملحوظ ، طبيعة الالتذاذ وعمقَه ومسارَه وآليّته . غير أنّ قول كلٍّ من أهل البرهان وأهل العرفان بنظرية الفيض هو الذي يجعلنا لا نرى فارقاً كبيراً بين اعتبار القوة المستخدمة هي العقل ، وبين اعتبارها القلب . ففي الحالين ثمة موضوع روحاني مفارقٌ أو مجرَّد يفيض ، فيدركه العقل أو القلب باختلاف القائلين بكلٍّ منهما والاحتراز نضيف أننا لا نرى فارقاً كبيراً بين القول بالعقل والقول بالقلب ، على صعيد اللذة الجمالية — الروحانية ، ولا شكّ في أنّ هذا لا ينطبق على المعرفة العقلية لما هو مادي أو معنوي في الحياة الإنسانية .

وبهذا فانّ الموضوع المدرَك هو الذي يفرض نوعاً محدّداً من القوى المدرِكة ظاهرة كانت أو باطنة ، وبحسب شرَف الموضوع يكون شرفُ القوة المدرِكة . فلا يمكن إدراك الذات الإلهية باحدى الحواس ، كما لا يمكن إدراكها بكلّ القوى الباطنة . إنّ العقل أو القلب هو الوحيد القادر على ذلك الإدراك . مع التنبيه إلى أنّ هذه القوة لا يمكنها إدراك الذات الإلهية بجمالها وجلالها ما دام الإنسان واقعاً تحت ضغط الشواغل البدنية ، الحسية منها أو المعنوية العقلية . ومن ذلك جاء قول ابن عربي الذي يقرّر أنّ « شغْل النفس بالجمال المقيّد مع الدعوى برؤية جمال الحقّ في الأشياء لايعوَّل عليه .» (٦٤). والجمالُ المقيّد ، كما هو معلوم ، يتجاوز ما هو محسوس إلى ما هو معنوي — عقلي . أي أنّ اللذة الجمالية — الروحانية لا تنشأ من مجرّد وجودِ الموضوع الروحاني والقوة الباطنة المختصة به . بل لابدّ من حالة أو وضعيّة معينة للإدراكِ وهي التجرّد من المادي أو الجسماني .

يقول ابن الدباغ في ذلك « واعلمْ أنّ لذة المشاهدة بقدر كمال الإدراك . كمالُ الإدراك يختلف بأمور هي اختلاف المدرَكِ والمدرِك – والإدراك وتفاوتها في الكمال والنقص . أما المدرَك وهو صفات المحبوب التي تتجلّى بها المحبة ، فمتى كانت على غاية الكمال ونهاية الحسن والجمال كانت المشاهدة أكْمل . الثاني المدرِك وهو المحبُّ ، فمتى كان المحبّ في نهاية المحبة ونفسه في نهاية الشوق وعلى غاية الصفْو والرقة كانت لذة الإدراك والمشاهدة أعظم . الثالث حالة الإدراك وذلك أنّ الذي يشاهد محبوبه في صفاء الجو عند انتصاف النهار دون حائلٍ ولا تشويش ، أكملُ لذّةً من الذي يشاهده خلف سِتْر أو غيم ، وكلّما كان الإدراك أتمّ كانت اللذة أعظم وأكمل . » (٦٥) . وعلى الرغم من أنّ كلام ابن الدباغ لا ينحصر في إطار اللذة الروحانية ، حيث يعني كلّ لذة جمالية ، إلاّ أنّ هدفه منهيكمن في هذه اللذة التي لا يمكن أن تنشأ إلاّ في حصول ثلاثة أركان وهي : الموضوع الروحاني والذات المدرِكة وحالة الإدراك التي هي حالة روحانية بحت حيث تنعدم الشواغل البدنية التي تشكل حائلاً أو تشويشاً لهذه اللذة .

ونبقى في إطار هذا المقبوس ، لنشير إلى أنّ اللذة الجمالية عامة تتحدّد بثلاثة أركان بحسب الفكر الجمالي العربي – الإسلامي ، وهي : الموضوع والذات بقواها وحالة الإدراك . وتتفاوت اللذّات الجمالية بحسب الكمال في كلٍّ من تلك الأركان . فكمالُ اللذة الجمالية – الحسية يكمن في كمال الموضوع الحسيّ وكمالِ الحاسّة وكمالِ الشروط المؤاتية للإدراك . فاذا ما كان العضو الحاس معطوباً أو

مريضاً أو مشوّناً ، فانه لا يمكن الحديث عن لذة جمالية كاملة وكذا هي الحال بالنسبة إلى شروط الإدراك . فالإدراك في وَضَح النهار غيره في الظلمه كما أنه من دون ستار غيره من وراء ستار . وكذا فان الإدراك من قُرْب غيره من بُعْد .... الخ وبالنسبة إلى اللذة الجمالية فيما هو معنوي – عقلي ، فلا يختلف الأمر من حيث الأركان بل يختلف من حيث الطبيعة فيها . وهل هي معنوية أو مادية ،ظاهرة أو باطنة .

إنّ التفاوت أو التفاضل بين اللذات الثلاث يكمن أولاً في طبيعة الموضوع ، ويكمن ثانياً في طبيعة القوة المستخدمة . ولقد تبيّن سالفاً أنّ الموضوع الروحاني المفارق أو المجرّد الذي يُدرك بمعزل عن البدن ، أشرف من الموضوع المعنوي – العقلي الذي يُدرك بحضور البدن ؛ وهذا أشرف من الموضوع الحسيّ الذي يُدرك بما هو حسيّ . وهذا يَسْتتبع بالضرورة ، تفاضلاً فيما بين اللذات الجماليه .

إنّ للذة الجمالية عامة ، في هذا الفكر ، مصدراً ذاتياً علاوةً على مصدرها الموضوعي حيث نلحظ أنّ الذات المقوّمة تلتذّ بنفسها بالإضافة إلى التذاذها بموضوعها الجمالي المقوّم . وهو ما يجعل اللذة الجمالية لذة مُضاعَفةً تتألّف من الالتذاذ بالجمال الموضوعي والجمال الذاتي معاً . وهو ما يعبّر عنه الفارابي باغتباط العقول بنفسها من جهة ، وبالمبدأ الأول أو الله من جهة أخرى ، وما يعبّر عنه ابن الخطيب بالتذاذ الجمال المتعجّب بالجمال المتعجّب منه . وكأنّ لذة الجمال هي لذة التقاء جمالين على صعيد واحد . هما جمال الموضوع وجمال الذات المقوّمة أو لنَقُلْ إنه لا يمكن للذّات أن تلتذّ بجمال ما حولها

إلاّ إذا كانت تتّسم بالجمال ، مما يعني أنّ الجمال الموضوعي يؤكّد الجمال الذاتي ويعمقّه ، وهو ما يؤدي إلى أن تنال الذاتُ لذّةً مُضاعَفةً وهذا لا يختص بالكائن الإنساني فحسب . بل يشمل الكائنات الروحانية أيضاً كالملائكة أو العقول العشرة .

إنّ الذات الإلهية هي الوحيدة التي لا تلتذّ إلاّ بنفسها . إذ إنها لا تُدرك إلاّ نفسها فليس ثمة موضوع أشرف منها حتى تدركه . يقول الفارابي في الموجود الأول « وأما هو فانّ العاشق منه هو بعينه المعشوق ، والمحبّ هو المحبوب . فهو المحبوب الأول والمعشوق الأول أحبّه غيره أو لم يحبّه وعشِقه غيره أو لم يَعْشَقْه » (٦٦) ويقول ابن سينا « فالواجب الوجود معقول ، عُقِلَ أو لم يُعْقَلْ ، معشوقٌ ، عُشِقَ أو لم يُعْشَق ، لذيذ ، شُعِر بذلك منه أو لم يُشْعَر . » (٦٧) . وأيضاً « أجلّ مبتهج بشيء هو الأول ، بذاته ، لأنه أشدّ الأشياء إدراكاً لأشدّ الأشياء كمالاً . » (٦٨) . أماالسهروردي فيقول « والأوّلُ عاشقٌ لذاته معشوقٌ لذاته ولغيره . ولا يصل إلى لذة هويته به لذة . »(٦٩) . وغنيّ عن البيان أنّ لذة الأول بذاته هي لذة جمالية ، لأنها صادرة من الكمال والجلال والجمال فيه .

وإذا كانت الذات الإلهية لا تلتذّ إلاّ بنفسها ، والملائكة لا تلتذّ أيضاً إلاّ بنفسها وبالذات الإلهية ، فان الإنسان هو الوحيد الذي يلتذّ بكلّ ما هو جميل وجليل في هذا الوجود سواء أكان الأمر متعلّقاً بذاته أم بالذات الإلهية أم بالكون أم الطبيعة بموجوداتها المتنوّعة ، أم بالمعقولات والمعنويات . إنّ الحيّز الجمالي أمام الانسان واسع

وسَاعَةَ الوجود وهو ما يجعله متعدِّدَ الجوانب والقوى . وهذا ما لا نلاحظه في الحيوانات وفي الملائكة أيضاً .

إنّ هذا الغنى في الحيّز الجمالي يؤهّل الإنسان لأن يتعمّق في الموجودات من جهة ، وفي ذاته من جهة أخرى . وهو ما يفرض عليه مسؤولية وجودية لا يمكن لغيره أن ينهض بها . وهي الحفاظ على الجمال في هذا العالم وهذه المسؤولية هي إحدى مسؤوليات الإنسان الكامل .

اللذة الفنية : وبعد أن تحدّثنا عن اللذة الجمالية فيما هو حسيّ ومعنوي – عقلي وروحاني ورأينا طبيعة كلّ منها ، نصل إلى الكلام على اللذة الجمالية المتعلقة بالفن . والتي سوف نصطلح عليها باللذة الفنية . وذلك على الرغم من عَدَم ورود هذا المصطلح في الفكر الجمالي العربي – الإسلامي . غير أنّ استخدامنا إياه لا يعني تقويل هذا الفكر ما لا يقوله . فثمة معالجة فكرية هامة لهذه اللذة ، وإن لم يتمّ استخدام هذا المصطلح .

يروي ابن الخطيب أنّ أبا علي الروذبادي سُئل « عن حقيقة السماع فقال : المنطق الذي ظهر الحقُ به ؛ ونَطَقَ به في الأزل ، صار كامناً في نفوس الخلق حين خاطبهم الحقّ بقوله « ألست بربكم ؟ قالوا : بلى » فبقيت حلاوة الخطاب في الأسرار ، فما كان في القلوب من رقّة ووَجْد وحقيقة فهو من تلك الحلاوة التي خاطب بها في النشيء الأول . » (٧٠) . وفي آخر الرسالة الخامسة المتعلقة بالموسيقا من رسائل أخوان الصفا نقرأ « يُروى في الخبر أنّ ألذّ نغمة يجدها أهلُ الجنة وأطيبَ نغمة يسمعونها مناجاةُ الباري جلّ ثناؤه ....

ويقال إنّ موسى عليه السلام لمّا سمع مناجاة ربّه داخلته من الفرح والسرور واللذة ما لم يتمالك نفسه حتى طرب وترنّم وصغّر عنده بعد ذلك كلّ النغمات والألحان والأصوات . » (٧١) .

يبدو واضحاً ، من هذين المقبوسين ، أنّ اللذة الجمالية — السمعية هي أولى اللذات التي حصل عليها الإنسان — والخلقُ كلّه — وهو في الذّرّ ، كما أنها أعلى اللذات التي يحصل عليها في عالم الخُلْد . وكأنّ اللذة الجمالية هي البداية الأُولى للإنسان وهي المعنى الحقيقي للخلود الأخروي . وفي الحالين فانّ المناجاة الإلهية هي الشكل الأمثل للذة الجمالية المرتبطة بما هو مَسْمُوع . وبحسب المقبوس الأول فانّ حلاوة الخطاب الإلهي باقية في النفس الإنسانية . وهو ما يفسّر مَيْلَها الوجودي — الطبيعي إلى الألحان والأنغام . إذ إنّ في هذه تذكيراً لها بذلك اللحن الإلهي الأول . غير أنّ الأمر لا يتعلّق بالإنسان وحسب . بل يتجاوزه إلى سواه من الكائنات الجسمانية والروحانية ولقد مرّ بنا سابقاً أنّ الجَمَل ، على غلظ طبعه ، يتأثر وينفعل بالألحان التي يُطابقها صوت الحُداة . بل إنّ « الطير قد شوهد تَدَلّيه من الغصون على أرباب الوترية والمنشدين أولى النغمات الفائقة ، والجمَالُ يقتلها الحنين عند الحداء . » (٧٢) . وليس هذا فحسب بل « إنّ لحركات الأفلاك والكواكب نغمات وألحاناً طيبة لذيذة مفْرِحة لنفوس أهلها . وإنّ تلك النغمات والألحان تذكّر النفوس البسيطة التي هناك سرورَ عالم الأرواح التي فوق الفلك التي جواهرها أشرف من جواهر عالم الأفلاك وهو عالم النفوس » (٧٣) ، كما يقول أخوان الصفا . وكأنّ الموسيقا هي الناموس الذي يَنْظم الوجود بأسْره ، فيلتذّ بها كلّ موجود بحسب مداركه .

وعلى الرغم من أنّ التأثر بالألحان والأنغام مشترك بين الموجودات كافة . غير أنّه لايمكن الحديث عن لذة فنية إلاّ عند الإنسان . أي إذا كانت اللذة الجمالية ذات أساس وجودي في المخلوقات ، فإنّ اللذة الفنية خاصة بالإنسان وحده ، للأسباب التي سوف نتوقّف عندها فيما بعد . وقبل ذلك لابأس من الإشارة إلى أنّ الإنسان هو الموجود الوحيد الذي يتمتّع باللذات الجمالية كافةً . فإذا كان الحيوان يتمتّع باللذة الحسية — الجمالية ، وكانت الروحانيات أو الملائكة تتمتّع باللذة الروحانية — الجمالية ، فإنّ الإنسان يتمتّع ، بالإضافة إلى ذلك ، باللذة المعنوية — العقلية واللذة الفنية . ولهذا لا غرابة في أن يكون هو الموجود الوحيد الذي يبدع ما هو فني وجمالي .

وفي الحديث عن هذه اللذة ، سوف نضرب صفحاً عن الكتب والأبحاث التي تناولت « السماع » أو الموسيقا والغناء ، في الفقه الإسلامي بمختلف مذاهبه وأقطابه . وذلك أنّ هذا الفقه قد عالج السماع من منظور التحريم والتحليل ، ولم يعالجه من منظور الالتذاذ الفني — الجمالي . وهو ما يجعله خارج هذا الأطار ، على الرغم من كثرة تناوله ومعالجته للسماع (٧٤) .

يمكن التوكيد أن اللذة الفنية تتّسم بأنها حسية ومعنوية وروحانية(*) وهي بذلك تفترق عن اللذات الجمالية الأخرى التي تتسم بسمة واحدة وحسب . مما يعني أن هذه اللذة أشمل من تلك اللذات ، وإن لم نجد قولاً صريحاً يؤكد ذلك . فهي حسية لأن الحواس — السمع

* — راجع الشكل رقم (٣) .

أو البصر – هي التي تلتذّ أولاً بالموسيقا والشعر والتصوير . ثم تنقل معانيها التخيلية إلى قوة المتخيلة التي تلتذّ هي الأخرى بما في هذه المعاني من محاكاة للشمائل والخصال المعنوية ، ومن محاكاة للنفوس التي هي جواهر روحانية . أي قوّة المتخيلة تلتذّ بما هو معنوي وروحاني في معاني الفنون . يقول أخوان الصفا في الموسيقا « إنّ الهيولى الموضوعة فيها كلّها جواهرُ روحانية وهي نفوس المستمعين وتأثيراتها فيها مظاهرُ كلّها روحانية أيضاً . » (٧٥) . ويقولون كذلك « اعلم أنّ كلّ صوت له نغمةٌ وَصفْية وهيئة روحانية خلاف صوت آخر ، وانّ الهواء من شرف جوهره واطافة عنصره يحمل كلّ صوت بهيئته وصفته ويحفظها لئلاّ يختلط بعضُها ببعض فيفسد هيئتَها إلى أن يبْلغَها إلى أقصى مدى غاياتها عند القوة السامعة لتؤدّيها إلى القوة المتخيلة . » (٧٦) .

فالموسيقا – وللفنّ عامة – هيئة روحانية (*) تتجسّد بهيئة حسية – سمعية تؤثّر في المتلقي سمعياً وروحانياً ، فيطرب ويترنّم ويسمو معاً . وهذا ما يعالجه الفارابي في حديثه عن أنواع الألحان الثلاثة ، وهي الألحان المُلذّة ، والانفعالية ، والمخيّلة . ويؤكّد الفارابي أنّ الألحان الكاملة هي ما اجتمعت فيها هذه الثلاثة (٧٧) . أي أنّ الكامل من الألحان هو ما خلّف أثراً حسّياً مُلذّاً ، وأثراً نفسياً إيجابياً ، وأثراً معنوياً وروحانياً ، مما يؤدي إلى أنّ اللذة الفنية متميّزة من بين اللذات الجمالية ، ومما يعني أيضاً أنّ إقصاء الفن عن

---

* – إن مصطلح الروحانية عند أخوان الصفا يحيل على ماهو معنوي – عقلي ، وعلى ما هو نفسي ، وكذلك ما هو روحاني غير متحيز أو متكيف .

الحياة الإنسانية هو إقصاء لأشمل اللذات . حيث إننا نلتذّ ، في الفن بكلّ قوانا وعناصرنا الإنسانية ، فلا نهمل الحسي فينا ولا المعنوي و لا الروحاني مع الإشارة إلى أنّ الجانب النفسي موجود هو الآخر في هذه اللذة . غير أنه لا يتمّ ذكره ، لأنه مُنْضوٍ تحت ما هو روحاني في الفكر العربي — الإسلامي .

إنّ هذا الشمول في طبيعة اللذة الفنية يحيل على الشمول في الفن . حيث يتناول مجمل الظواهر والأشياء في الحياة الإنسانية ، فلا يكاد يترك جانباً دونما معالجة . سواء أكان حسياً أم معنوياً أم روحانياً . وتتحدّد هذه المعالجة بالتخييل والمحاكاة . لا بالبرهان أو الجدل أو السفسطة .

وإذا كان سبب الكمال الفني يكمن في التخييل والمحاكاة ، فإنّ سبب اللذة الفنية يكمن فيهما أيضاً . حيث إنّ المحاكاة في ذاتها لذيذة بالنسبة إلى الإنسان ، كما يرى ابن سينا (٧٨) الذي يرى كذلك أنّ السبب المولّد للشعر في قوة الإنسان هو شيئان : أحدُهما الالتذاذ بالمحاكاة التي هي خاصة من خصائص الإنسان وحده تقريباً . حيث بها يلتذّ ويتعلّم ويتخيل . وثانيهما حبّ الإنسان بالطبع للتأليف المتّفق والألحان (٧٩) . أي حبّه للمعتدل من جهة ، وللملذّ من جهة أخرى . ويطرح ابن سينا دليلاً على فرح الإنسان بالمحاكاة فنّ التصوير . فيقول « والدليل على فرحهم بالمحاكاة أنهم يُسَرّون بتأمّل الصور المنقوشة للحيوانات الكريهة والمتقذّر منها ، ولو شاهدوها أنفسَها لتنكّبوا عنها ، فيكون المفرح ليس نفس الصورة ولا المنقوش ، بل كونُه محاكاة لغيرها إذا كانت أُتْقِنَت » (٧٩) .

وبذلك فإنّ اللذة الفنية تنهض أساساً من المحاكاة ، محاكاة الظواهر والمعاني والشمائل والنفوس . وإذا ما أشرنا إلى أنّ التخييل يرتبط عضوياً بالمحاكاة ، في الفكر الجمالي العربي — الإسلامي — حيث إنّ التخييل يرتبط بالمتلقي ، والمحاكاة ترتبط بالمُحاكى أي أنّ الفنّ هو مُحاكٍ ومُخيّل - فإنّ الأمر يبدو أكثر وضوحاً . إذ إنّ هذه اللذة لا تنشأ من علاقة الفن بالواقع الإنساني فحسب بل تنشأ أيضاً من علاقته بالمتلقي الذي يلتذّ ويتخيّل ويتعلّم . فكلّما كان الفن أكثر محاكاة كان أكثر إثارة للتخيّل عند المتلقي . وبما أنّ الفن يؤثّر في الإنسان من خلال التخييل ، فإنّ الجانب الانفعالي ذو أهمية كبيرة ، في الفن بل إن الانفعال هو الشكل الذي يأخذه التخييل . يقول الفارابي « ويعرض لنا عند استماعنا الأقاويل الشعرية عن التخييل الذي يقع عنها في أنفسنا شبيهُ بما يعرض عند نظرنا إلى الشيء الذي يُشْبه ما نَعافُ . فإننا من ساعتنا يُخيّل لنا في ذلك الشيء أنه مما يُعاف ، فتنفرُ أنفسُنا منه ، فنتجنّبه ، وإنْ تيقّنا أنه ليس في الحقيقة كما خُيّل لنا فنفعل فيما تُخيّله لنا الأقاويل الشعرية. فإنّ الإنسان كثيراً ما تَتْبَع أفعاله تخيّلاته أكثر مماتَتْبَع ظنّه أو علْمَه . » (٨٠) .

فاذا كانت وظيفته المحاكاة تكمن في وعي العالم وتجسيده فنياً فإنّ وظيفه التخييل تكمن في التأثير الانفعالي الإيجابي في المتلقي ، فتدفعه إلى النفور مما هو قبيح ومرذول وتافه ، وإلى عمل ما هو جميل ونبيل وخيّر . فلا تكتمل المحاكاة الفنية ، إذاً ، إلاّ بالتخييل الذي هو انفعالي بالضرورة . ممايعني أنّ اللذة الفنية هي لذة بالمحاكاة

وبالتخييل معاً . وذلك بالإضافة إلى أنها لذة بالشكل الفني أو بالتأليف المتّفق ، بحسب تعبير ابن سينا .

وتتّصف هذه اللذة بأنها لذة مركّبة تركيباً قائماً على عدّة عناصر قد تختلف من حيث التأثير الانفعالي ، وقد تأتلف فيما بينها . وهو ما لا نجده في اللذات الجمالية الأخرى التي هي لذّاتٌ بسيطة غير مركّبة بمعنى أنّ اللذة الحسية – الجمالية ، مثلاً – ، هي مُلذّة شكلاً ومضموناً . فلا يصحّ أن يكون الملائم الحسّي – أو الجميل – منطوياً على ما يناقضه أو على ما ننفر منه . أما في الفن فيمكن ذلك . بل هو شائع جداً . حيث قد نلتذّ بالمحاكاة والتأليف المتّفق أو الشكل الفني ، وننفر بالتخييل من المُحاكَى . وهو ما قال به ابن سينا في دليله على فرح الإنسان بالمحاكاة الفنية التصويرية للحيوانات الكريهة والمتقذّر منها ؛ وما قاله الفارابي أيضاً في حديثه عن الأقاويل الشعرية التي تُخيّل ما نعافُه وننفر منه ؛ وما يقوله أخوان الصفا في الألحان المُحزِنة والمُعزّية والمشجّعة والمخفّفة للآلام والمريحة .... الخ (٨١) ومن جهة أخرى قد تكون العناصر مؤتلفة فيما بينها بالمحاكاة والتأليف المتّفق ، علاوة على المحاكَى الذي لا يكون مُلذّاً إلاّ إذا كان محبوباً . وغنيٌّ عن البيان أنّ المحاكَى – أو المحاكيات بعامة – هي المعاني والشمائل والنفوس ، لا الأشياء المادية ، بحسب هذا الفكر . فهي التي يهدف الفن إلى محاكاتها ، فتظهر في التخييل ذاتَ جمال أو جلال أو قبح أو تفاهة . وذلك كما يرى الفارابي الذي يؤكد أنّ محاكاة الأمور توقع في نفس المتلقي تخيلاً أحـ ن أو أفضل « وذلك إما جمالاً أو قبحاً أو جلالةً أو هوناً أو غير ذلك مما يشاكِلُ هذه » (٨٢)

وما لا ينبغي إغفاله ، في هذا المجال ، هو أنّ للذّة الفنية وظيفتين

أساسيتين بالإضافة إلى الإلذاذ والإمتاع ، هما الوظيفة المعرفية والوظيفة الأخلاقية . فمن خلال المحاكاة يتمّ وعي العالم وتقديم المعرفة المجازية به ؛ ومن خلال التخييل يتمّ تعميق الشمائل والفضائل . وربما الأصحّ أن نقول إن اللذة الفنية في ذاتها موقفٌ معرفي وأخلاقي . فما دامت المحاكاة للذة ، وهي في أساسها معرفة بالعالم ، ومادام التخييل هو الوجه الانفعالي للمحاكاة ، فمن البدهي أن لا يكون هناك انفصال بين الاستمتاع والمعرفة والخير ، على صعيد اللذة الفنية . وهو ما يعني أنّ الغائية موجودة في هذه اللذة ، بخلاف اللذات الجمالية الأخرى . أما هذه الغائية فتتمثّل بالوصول إلى السعادة القصوى . والحقُّ أنّ الفكر الجمالي العربي – الإسلامي يُولي أهمية كبرى للفن – ولا سيما الشعر والموسيقا – في دفع الإنسان ، من خلال المخيّلة ، إلى تلك السعادة التي هي في نهاية المطاف لذة جمالية مطلقة . أي يمكن أن نصل باللذة الفنية إلى ما هو مطلق إنسانياً . ومن ذلك نفهم الموقف السلبي العام ، للفلاسفة ، من الصفة المهيمنة على الشعر العربي وهي صفة الملاهي والكذْبة ، كما نفهم دفاعهم عن الموسيقا التي رأوا أن اقترانها بالملاهي لا ينبغي أن يؤدي إلى رفضها أو تحريمها . فالموسيقا لا علاقة لها بذلك ، على الرغم من استخدامها في الملاهي . يقول الفارابي في ذلك « ولمّا كان الناس قد حسبوا أنّ الراحة واللعب هما السعادة ، راحوا يستنكرون الأشياء المُتْعِبة . مما أدّى بهم إلى طلب اللعب في الأقاويل الشعرية وبالتالي في الألحان ... لكي تصبح هذه الأخيرة مرذولةً عند أهل الخير . لأنّ أهل الخير نظروا إليها كما هي كائنة الآن . » (٨٣) .

إنّ الفن ينبغي أن يكون وسيلة جمالية إلى المطلق (*) ، من دون أن يتحوّل إلى أفكار أخلاقية أو دينية . وهذا لا يكون بغير المحاكاة والتخييل . أما الاعتماد على الأساليب البرهانية أو الجدلية أو الخطابية أو السفسطائية ، فإنه يعدم الفن — والشعر خاصة — وينحرف به عن نسقه الجمالي . إذ « إنّ الشعر إنما المراد فيه التخييل ، لا إفادة الآراء . » (٨٤) كما يقول ابن سينا .

نصل من ذلك إلى أن اللذة الفنية هي لذة حسية ومعنوية وروحانية في الوقت نفسه . وهي لذة مركّبة تأتلف فيها العناصر أو تختلف ، وتكمن أسبابها في المحاكاة والتخييل وهو ما يجعلها ذات بُعْد معرفي وأخلاقي . كما أنها خاصةٌ بالإنسان وحده ، بالإضافة إلى أنّ هذه اللذة غايةٌ مطلقة وهي السعادة القصوى .

ونرى لزاماً علينا أن نشير إلى أنه إذا كان الفكر العربي — الإسلامي قد ذهب إلى أنّ اللذة الجمالية عامةٌ ذاتُ أساس وجودي في الإنسان — والخلق عامة — فإنّ هذا لا يعني إغفاله لدور الحياة الاجتماعية فيها . بل إنه قد أعطاها أهمية كبرى في تحديد طبيعتها وفي التبدّل الذي يصيبُها. أي إذا كانت اللذة الجمالية متأصّلة وجودياً . فإنها متبدّلة ومتغيرة اجتماعياً . فأخوان الصفا يرون أنّ ثمة عدّة عوامل تؤدّي إلى تغيُّر الالتذاذ الفني — الجمالي منها ما هو عَصَبيٌّ ، ومنها ما هو اجتماعي وبيئي وتاريخي . يقولون « إنك تَجِد إذا تأملتَ لكلّ أمة من الناس ألحاناً ونغمات يستلذّونها ويفرحون بها لا يستلذّها

* — وهذا ما سعى إلى تحقيقه الفن العربي — الإسلامي ، ولا سيما فن الزخرفة الأرابيسك . .

غيرهم ولا يفرح بها سواهم مثل غناء الديلم والأتراك والأعراب والأرمن والزنج والفرس والروم وغيرهم من الأمم المختلفة الألسن والطباع والأخلاق والعادات ... كلٌّ ذلك بحسب تغيرات أمزجة الأخلاط واختلاف الطبائع وتركيب الأبدان والأماكن والأزمان.»(٨٥). وهو ما يعني أنّ الأذواق الجمالية تتبدّل وتتغير ، بحسب تلك العوامل فلا يصحّ الكلام ، إذاً ، على ذوق جمالي ثابت مطلق ، على الرغم من أنّ أساسه الأول وجودي مطلق .

وعلى الرغم من أهمية الفرد في التلقي الجمالي ، إلاّ أنّ الذوق لا يتوقف على الإحساس الذي يتَحصّل للفرد . فالذوق ليس مسألة فردية ، وإنما هو مسألة مجتمعية . يقول الفارابي في ذلك « من هنا يتبيّن أنه ليس يكتفي الإنسان بما يَسْبره هو وحده دون أن يكون له مع ذلك سيَاراتُ إحساس غيره . فلذلك صار لا يتمّ شيءُ من هذه دون أن يكون اه مع ذلك شهاداتُ سائر الناس . » (٨٦) . وما ذلك إلاّ « لأنّ الحسّ لا يمكن أن يحكم على الشيء وعلى كلّه الحكمَ اليقين الذي حُدّ في (أنا لوطيقي) بل التيقّن فعلٌ خاصٌ بالعقل . » (٨٧) . ولا شكّ في أنّ هذا لا يعني إلغاء التميز الفردي في الذوق الجمالي . بل يعني أنّ هذا الذوق لا يتأسّس على ما هو فردي .

لقد طرح الفكر الجمالي العربي — الإسلامي منظومة جمالية متكاملة ويظهر ذلك،فيمايظهر ،في اللذة الجمالية التي تمّ النظر إليها من منظور الكمال والملاءمة . فالكامل الملائم مُلِذّ بالضرورة . وهو ما ينسجم ومفهوم الجمال الذي يتحدّد ، في هذا الفكر ، بالكامل المعتدل. وإذا ما أشرنا إلى أنّ المعتدل هو نفسه الملائم من منظور

الحواسّ والقوى ، فإنّ الأمر يغدو أكثر وضوحاً . حيث إنّ الجميل مُلِذٌّ ومحبوبٌ بالضرورة . أما اختلاف الأذواق في الموقف من الجميل ، فينهض مما هو ذاتي متعلّقٌ بالإدراك وشروطه ، لا مما هو موضوعي متعلّق بالمدرَك . فإذا ما كان الكمال قائماً في المدرِك والمدرَك والإدراك ، فإنّ اللذة الجمالية تكون عندئذ قد حازت على الكمال . وهو ما يعني النشوة القصوى . ويظهر ذلك في الأثر الانفعالي — الجمالي الذي يخلّفه الموضوع الجميل أو الجليل أو القبيح أوالمعذب. حيث يتحدّد ذلك الأثر الذي هو اللذة الجمالية نفسها بالأنس والفرح والسرور أمام الموضوع الجميل ، وبالقهر والهيبة أمام الموضوع الجليل ، وبالنفور والاعتبار أمام الموضوع القبيح ، وبالتأسي واللوم أمام الموضوع المعذّب . وهو ما قد مرّ ذكره في فصل القيم الجمالية ، من هذا البحث .

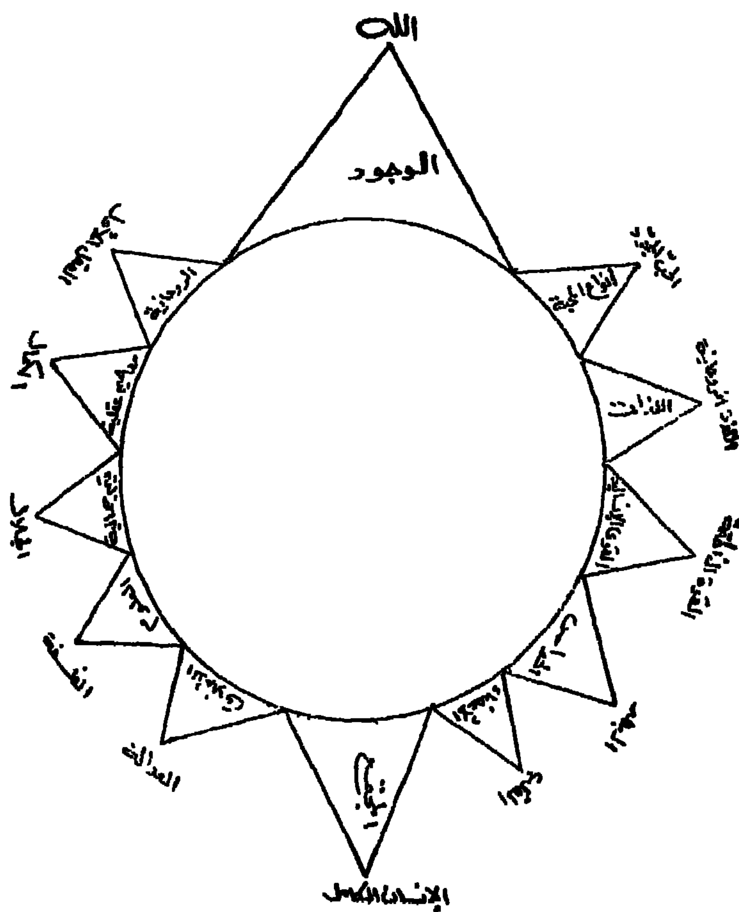
بمعنى آخر: إذا كانت اللذة الجمالية تتفاوت من حيث الموضوع بين الحسية والمعنوية والروحانية والفنية،فإنها تتفاوت أيضاً من حيث الأثر الانفعالي بين الأنس والهيبة والنفور والتأسّي . فلذّة الجمال تختلف عن لذة الجلال أو القبح أو المعذّب .

وننهي هذا الفصل بما يرويه أخوان الصفا حول اللذة الفنّية وعلاقتها بالسعادة القصوى . حيث إنّ رجلاً « سمع قول القائل وهو يغني :

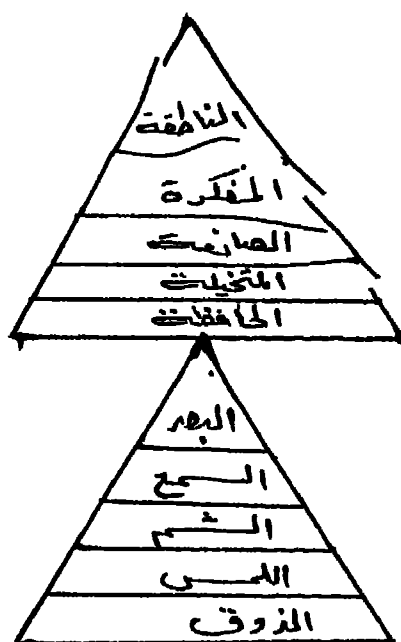
قال الرسول غداً تزو ر فقلت تدري ما تقول ؟

فاستفزه القول واللحن وتواجد وجعل يكرره ويجعل مكان التاء نوناً ويقول غداً نزور حتى غُشِيَ عليه من شدّة الفرح واللذة والسرور ، فلمّا أفاق سُئل عن وَجْده ممّ كان فقال ذكرتُ قول الرسول صلى الله عليه وسلّم أنّ أهل الجنة يزورون ربّهم في كلّ يوم جمعةٍ مرّةً . » (٨٨) .

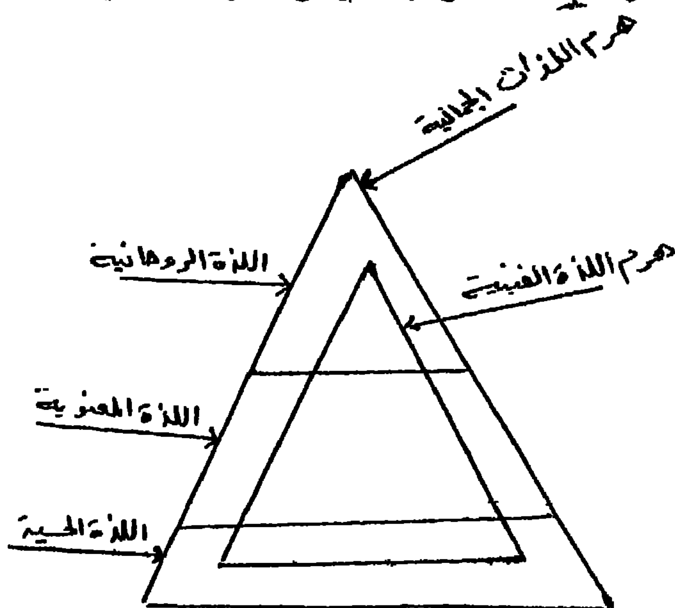
* * *



(شكل رقم ــ ١ ــ)
(التراتب الهرمي في الفكر العربي ــ الاسلامي ..
وثمة مجالات هرمية أخرى)



(شكل رقم ـ ٢ ـ تراتب الحواس والقوى الانسانية)



(شكل رقم ـ ٣ ـ)
(تراتب اللذات الجمالية وشمول اللذة الفنية)

الحواشي

١ – الفارابي : آراء أهل المدينة الفاضلة . مطبعة التقدم ، القاهرة – ط٢ – ١٩٠٧ . ص : ٤١ .

٢ – نفسه ، ص : ٤٤ .

٣ – نفسه ، ص : ٤٣ – ٤٤ .

٤ – نفسه ، ص : ٤٤ .

٥ – نفسه ، ص : ٤٦ .

٦ – ابن سينا : المبدأ والمعاد باهتمام عبد الله نوراني . طهران – ١٩٨٤ . را : ص : ٩٢ – ٨٤ .

٧ – نفسه ، ص : ٩٦ .

٨ – نفسه ، ص : ٩٤ .

٩ – أخوان الصفا وخلان الوفاء : الرسائل . ج ٢ . عناية : خير الدين الزركلي . المكتبة التجارية الكبرى بمصر – ١٩٢٨ . ص : ٣٤٩ – ٣٥٠ .

١٠ – ابن الخطيب ، لسان الدين : روضة التعريف بالحب الشريف . تح : عبد القادر عطا . دار الفكر العربي – دون تا . را : ص : ١٢٢ – ١٢٤ .

١١ – نفسه ، ص : ١٢٤ .

١٢ – ابن عربي : التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية . في كتاب « إنشاء الدوائر » ليدن – ١٣٣٦ ﻫ . (أعادت طبعه بالأوفست مكتبة المثنى ببغداد) . ص :١٣٢ .

١٣ – ابن الخطيب : المصدر السابق . ص : ١٢٥ .

١٤ – أخوان الصفاء : الرسائل ، ج ٣ . ص : ٣٨١ .

١٥ – ابن الدباغ : مشارق أنوار القلوب ومفاتح أسرار الغيوب . تح : ﻫ . ريتر . دار صادر ، بيروت – ١٩٥٩ . ص : ١٤ .

١٦ – أخوان الصفاء : الرسائل ج٢ . را : ص : ٣٤٣ .

١٧ – ابن سينا : المصدر السابق ص : ٩٦ .

١٨ – ابن سينا : الشفاء (الإلهيات) ج ٢ . تح : محمد يوسف موسى وآخران . مرا إبراهيم مدكور . وزارة الثقافة والإرشاد القومي ، القاهرة – ١٩٦٠ . ص : ٣٧٠ .

١٩ – ابن سينا : المبدأ والمعاد . ص : ١١١ .

٢٠ – الغزالي ، أبو حامد : إحياء علوم الدين . ج٤ . دار المعرفة ، بيروت . ص: ٢٩٦ .

٢١ – ابن الخطيب : المصدر السابق ص : ٣٩٧ .

٢٢ – ابن سينا : الإشارات والتنبيهات ، مع شرح نصير الدين الطوسي . القسم : ٣ – ٤ . تح : سليمان دنيا . دار المعارف ، القاهرة – ١٩٥٨ ص : ٧٥٣ – ٧٥٤ .

٢٣ – نفسه ، ص : ٧٥٦ .

٢٤ – الغزالي : المصدر السابق ص : ٢٩٦ .

٢٥ – السهروردي : هياكل النور . تح : محمد علي أبو ريان . مطبعة السعادة ، القاهرة – ط ١ – ١٩٥٧ ص : ٨٠ .

٢٦ – الغزالي : المصدر السابق ص : ٢٩٦ .

٢٧ – أخوان الصفا : الرسائل ، ج ٣ . ص : ٣٨١ – ٣٨٢ .

٢٨ – نفسه ، ص : ٣٨٠ .

٢٩ – الغزالي : المصدر السابق ص : ٢٩٩ .

٣٠ – ابن الدباغ : المصدر السابق ص : ٤٠ .

٣١ – نفسه ص : ٤٨ .

٣٢ – نفسه ، ص : ٤٠ .

٣٣ – نفسه ، ص : ٤١ .

٣٤ – الغزالي : المصدر السابق . ص : ٣٠٣ .

٣٥ – نفسه ، ص : ٢٩٨ .

٣٦ – ابن الخطيب : المصدر السابق . ص : ٣٨٥ .

٣٧ – نفسه ، ص : ٣٩٩ .

٣٨ – نفسه ، ص : ٤٠٠ .

٣٩ – ابن الدباغ : المصدر السابق . را : ص : ٥٢ – ٥٥ .

٤٠ – ابن الخطيب : المصدر السابق . ص : ٣٨٣ .

٤١ – الغزالي : المصدر السابق . ص : ٢٩٧ .

٤٢ – ابن الدباغ : المصدر السابق . ص : ٩٤ .

٤٣ – ابن سينا : الشفاء ، ج٢ ، ص : ٣٦٩ .

٤٤ – أخوان الصفا : الرسائل ج ٣ . ص : ٨٦ .

٤٥ – ابن باجة : رسائل ابن باجة الإلهية . تح : ماجد فخري . دار النهار ، بيروت – ١٩٦٨ . ص : ١٢٠ .

٤٦ – أخوان الصفا : الرسائل ، ج ٣ . ص : ٨٦ .

٤٧ – ابن الخطيب : المصدر السابق . را : ص : ٣٨٥ .

٤٨ – نفسه ، ص : ٣٨٤ .

٤٩ – ابن سينا : المبدأ والمعاد . ص : ١١١ .

٥٠ – نفسه ، ص : ١١٢ .

٥١ – السهروردي : المصدر السابق . ص : ٨٤ .

٥٢ – ابن الدباغ : المصدر السابق . ص : ٤٨ .

٥٣ – ابن سينا : المبدأ والمعاد . را : ص : ١١١ – ١١٢ .

٥٤ – ابن سينا : الإشارات والتنبيهات . ص : ٧٧٤ .

٥٥ – الفارابي : المصدر السابق . را : ص : ٣٠ .

٥٦ – ابن سينا : الشفاء . ج ٢ . ص : ٤٢٤ .

٥٧ – الكرماني ، حميد الدين : راحة العقل تح : مصطفى غالب . دار الأندلس ، بيروت – ط ١ – ١٩٦٧ . ص : ١٩٣ .

٥٨ – السهروردي : اللمحات . تح : أميل معلوف . دار النهار ، بيروت – ١٩٦٩ . ص : ١٤٥ .

٥٩ – ابن الخطيب : المصدر السابق . ص : ٤٠١ .

٦٠ – الفارابي : المصدر السابق . را : ص : ٦٥ .

٦١ – ابن سينا : المبدأ والمعاد . را : ص : ٩٩ .

٦٢ – ابن عربي : المصدر السابق . را : ص : ١٣٢ .

٦٣ – الغزالي : المصدر السابق . ص : ٢٩٧ .

٦٤ – ابن عربي : رسائل ابن العربي (رسالة لا يعول عليه) دار إحياء التراث العربي ، بيروت – دون تا . ص : ٣ .

٦٥ – ابن الدباغ : المصدر السابق . ص : ٢٩ .

٦٦ – الفارابي : المصدر السابق . ص : ٢١ .

٦٧ – ابن سينا : المبدأ والمعاد . ص : ١٨ – ١٩ وراجع : الشفاء ج ٢ . ص : ٣٧٠ .

٦٨ – ابن سينا : الاشارات والتنبيهات . ص : ٧٨٢ .

٦٩ – السهروردي : هياكل النور . ص : ٨٣ . وراجع : اللمحات . ص : ١٤٦ .

٧٠ – ابن الخطيب : المصدر السابق ص : ٢٧٠ .

٧١ – أخوان الصفا : الرسائل ج ١ . ص : ١٨٠ .

٧٢ – ابن الخطيب : المصدر السابق ص : ٢٦٩ .

٧٣ – أخوان الصفا : الرسائل ج [illegible] ص : ١٥٢ .

٧٤ – يمكن أن يراجع في موقف الفقه الإسلامي من السماع : الشريعة الإسلامية والفنون .إعداد :أحمد مصطفى علي القضاة . دار الجيل ، بيروت ، ودار عمار ، عمان– ط ١ – ١٩٨٨ . ص : ١٩٠ – ٣١٥ (الباب الثاني) .

٧٥ – أخوان الصفا : الرسائل . ج ١ . ص : ١٣٢ .

٧٦ – نفسه ، ص : ١٣٧ – ١٣٨ .

٧٧ – الفارابي : كتاب الموسيقى الكبير . تح:غطاس عبد الملك خشبة . دار الكاتب العربي ، القاهرة . را : ص : ٦٦ .

٧٨ – ابن سينا : جوامع علم الموسيقا تح : زكريا يوسف . مرا : أحمد فؤاد الأهواني ومحمود أحمد الحفني . وزارة التربية والتعليم ، القاهرة – ١٩٥٦ . را : ص : ٨ .

٧٩ – ابن سينا : فن الشعر ، من كتاب الشفاء في « فن الشعر » لأرسطو . تر : عبد الرحمن بدوي . مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة – ١٩٥٣ . ص : ١٧١ – ١٧٢ .

٨٠ – الفارابي : إحصاء العلوم . تحـ:عثمان أمين . دار الفكر العربي ، القاهرة – ط ٢ – ١٩٤٩ . ص : ٦٧ – ٦٨ .

٨١ – أخوان الصفا : الرسائل . ج ١ . را : ص : ١٣٥ – ١٣٦ .

٨٢ – الفارابي : إحصاء العلوم . ص : ٦٨ – ٦٩ .

٨٣ – الفارابي : كتاب الموسيقى الكبير . ص : ١١٨٦ – ١١٨٧ .

٨٤ – ابن سينا : فن الشعر . ص : ١٨٣ .

٨٥ – أخوان الصفا : الرسائل . ج ١ . ص : ١٤٣ .

٨٦ – الفارابي : كتاب الموسيقى الكبير . ص : ١٠٨ .

٨٧ – نفسه ، ص : ٩٣ .

٨٨ – أخوان الصفاء : الرسائل . ج ١ . ص : ١٨٠ .

* * *

الفصل الخامس
الجــلال والجمـــال
فــي
الإنســان الكامـــل

«وقال لي : الكونُ كلّهُ صورة القطب وأنا ذاته»
ابن قضيب البان

لم يكن من المستغرب أن يطرح الفكر العربي – الإسلامي مفهوم الإنسان الكامل ، وهو الفكر الذي جعل من الكمال جوهراً ومحوراً لمنظومته المعرفية والقيمية . ولم يكن من المستغرب أيضاً أن يرى في الإنسان الكامل مثلاً أعلى في الجلال والجمال ، على الصعيد الإنساني . فكلّ المقدّمات المنطقية كانت تؤدي إلى ذلك ، مما يعني أنّ هذا المفهوم هو نتاج طبيعي منطقي لبنية فكرية وجمالية تتمحور حول الكمال وتتأسس عليه . ونحن ، إذ نؤكّد ذلك ، لا نغفل عن أنّ أسطورة الإنسان الكامل أسطورة شرقية متأصّلة نجدها متمثلةً في الإنسان الأول عند المزدكية ، وفي الإنسان القديم عند المانوية المستعربة ، وفي « آدم قدمون » في كتب القبّالة اليهودية (١) . ونجدها ، في مرحلة مبكرة ، عند الزرادشتية . حيث إنّ « صورة العجل الأول التي تصادفنا مراراً في الجاتا ... تظلّ صورةً غامضة غموضاً كاملاً ، إذا لم ير المرءُ فيها صورةً موازية لصورة الإنسان الكامل . » (٢) . ولم يكن الفكر العربي – الإسلامي ، بطبيعة الحال ، بمنأى عن التأثر بذلك ، وليس بالإمكان غضّ النظر عن هذا التأثر أو إغفاله . غير أنّنا لا نرى أنّ التأثر هو الأساس في وجود مفهوم الإنسان الكامل ،

في هذا الفكر . إذ إنّ البنية العامة ، لهذا الفكر ، التي يُعدُّ مفهوم الكمال جوهرياً فيها ، كانت تفترض مفهوم الإنسان الكامل . فهو ، بهذا المعنى ، مفهومٌ عربي – إسلامي بقدر ما هو مزدكي أو مانوي .... الخ . بل يمكن القول إنّ الفكر العربي – الإسلامي قد أعطى هذا المفهوم غنى وتنوّعاً وشمولاً لم تكن له من قبل . وينهض ذلك من ثلاثة اعتبارات : معرفي وأيديولوجي وجمالي . وهو ما سوف يتوضّح من خلال هذا الفصل .

إنّ ما كُتب عن الإنسان الكامل ، في هذا الفكر ، يعفينا من الحديث عن نشأته الأولى في القرن الثالث الهجري ، وعن الدواعي الدينية والفلسفية التي دعت إليه . غير أنه لا يُعفينا من استعراض الأشكال التي تمظهر بها الإنسان الكامل ، هذه الأشكال التي يمكن حصرها بثلاثة . وهي : الشكل الاجتماعي ، والشكل الفردي ، والشكل الكوني . وعلى الرغم من الفوارق الأيديولوجية بين هذه الأشكال ، إلا أنه لا يمكن الحديث عن قطعية معرفية أو جمالية فيما بينها فثمة بنية معرفية وجمالية تختلف وظيفتها الأيديولوجية من مرحلة تاريخية إلى أخرى ، أو في المرحلة نفسها . إذ « إنّ المحتوى المعرفي والمضمون الأيديولوجي اللذين يحملهما فكرٌ واحد ليس من الضروري أن يكونا متساوقين ، أي على درجة واحدة من التطور ، بل غالباً ما يكون أحدهما متقدّماً والآخر متخلّفاً . وبعبارة أخرى إنّ الانتماء إلى نفس الإشكالية وإلى نفس الحقل المعرفي لا يعني بالضرورة الانخراط في نفس الأيديولوجيا . » (٣) . وبما أنّ الأمر كذلك ، فليس من الضروري أيضاً أن يتساوق كلٌّ من الجمالي والأيديولوجي . وهو ما نلاحظه واضحاً في الإنسان الكامل على المستوى الجمالي .

وقبل استعراض تلك الأشكال . لابدّ من الإشارة إلى أننا لن نتوقف إلا عند السمات التي ترتبط بموضوع هذا الفصل . أي أننا لن نتعرّض لتلك الأشكال إلا بما يخدم الحديث عن الجلال والجمال في الإنسان الكامل .

الشكل الاجتماعي : لقد كان للوظيفة الاجتماعية حضور متميّز وفعّال ، عند القائلين بالشكل الاجتماعي . حيث بدا أنّ الإنسان الكامل يوجد ، في الأساس ، من أجل المجتمع . فهو الذى يخلّص المجتمع الإنساني من المفاسد والنقائص والشرور ، ويسير به إلى الكمال ، فيكون مجتمعاً مماثلاً بحقٍّ ، لمجتمع السماء . ولهذا فقد اعتبره الفارابي « العضو الرئيس » في مدينته الفاضلة ، واعتبره أخوان الصفا والكرماني — والفكر الشيعي عامةً — على أنه الإمام ، ورأى فيه ابنُ باجة إنساناً إلهياً .

يحدّد الفارابي إنسانه الكامل « العضو الرئيس » بعدّة سمات ، منها ما هو عقلي ومنها ما هو اجتماعي ، ومنها ما هو فردي (٤) .

فمن الجانب العقلي ، يشكّل الاتصال بالعقل الفعّال جوهراً لا غنى عنه في تحديد الإنسان الكامل . فإذا كان الاتصال يتمّ بالمخيلة ، فإنّ هذا الإنسان يكون نبياً ، وإذا تمّ بالعقل المنفعل فإنه يكون فيلسوفاً حكيماً . وفي الحالين فإنه في أعلى المراتب الإنسانية ، وفي أعلى درجات السعادة . وغنيٌّ عن البيان أنّ هذا لا يكون إلا إذا كان العقل والعاقل والمعقول ، في الإنسان الكامل ، شيئاً واحداً . وهذا ، كما هو معلوم ، من السمات الإلهية عند الفارابي . أي أنّ

الجانب الإلهي جوهري في وجود الإنسان الكامل . غير أنه ليس كافياً لكي يكون هذا الإنسان عضواً رئيساً فلابدّ من أن يحصل له اثنتا عشرة خصلة أو صفة ذات بعد اجتماعي وفردي ، تتمحور كلّها حول الكمال الحسي والمعنوي . ونذكر منها قوة الأعضاء وتمامها ، وجودة الفهم والتصور والفطنة ، وحُسْن العبارة ، ومحبّة الصدق والكرامة والعدل ، وقوة العزيمة والجسارة ، والزهد بالشهوات كافة . وقبل هذه الخصال ، لابدّ من توفّر أمرين اثنين ، هما : أن يكون بالفطرة والطبع مُعَدّاً لهذه الخصال ، وبالملكة الإرادية أيضاً .

فالإنسان الكامل ، إذاً ، هو من احتاز على أجناس الكمالات الإنسانية من حسّية ومعنوية ، فضلاً عن الكمال الروحاني ، وهو الاتصال والاتحاد بالعقل الفعال . مع توكيد أنّ اتصافه بهذه الكمالات هو في الدرجة القصوى من الأفضلية . إذ إنّ « له من كلّ ما يشارك فيه غيره أفضله . » (٥) .

إنّ توفّر الكمالات فيه هو الذي يجعله عضواً رئيساً ، ويجعله أيضاً سبباً في وجود المجتمع الفاضل . يقول الفارابي في ذلك « وكما أنّ القلب يتكوّن أولاً ثمّ يكون هو السبب في أن يكون سائرُ أعضاء البدن ، (و) هو السبب في أن يحصل لها قواها وأن تترتّب مراتبها ، فإذا اختلّ منها عضوٌ كان هو المُرْفِد بما يزيل عنه ذلك الاختلال كذلك رئيس هذه المدينة . » (٥) . وبهذا فإنّ المجتمع الفاضل يتأسّس أولاً على الإنسان الكامل الذي يمدّه بالكمال السببي .

ولأنّ الفارابي يعي أنّ وجود مثل هذا الإنسان أمرٌ في غاية الصعوبة، وغير ميتسر للناس كافة، فإنّه يقرّر أنّ « اجتماع هذه كلّها في إنسان واحد عُسْرٌ، فلذلك لا يوجد مَنْ فُطِر على هذه الفطرة إلا الواحد بعد الواحد والأقلّ من الناس. » (٦). وهو ما يدفع الفارابي إلى أن لا يرى مانعاً من أن تتوزّع هذه الخصال على عدّة أشخاص. وحين لا يتيسرّ مَنْ هو خليقٌ بها، يكون المجتمع قد دخَل طورَ الهلاك (٧).

لقد كان الفارابي معْنيّاً بإصلاح مجتمعه الذي يراه فاسداً وآيلاً للهلاك؛ وهو ما جعل إنسانه الكامل ذا وظيفة اجتماعية — حضارية في المقام الأول. وفي هذا يكمن المضمون الأيديولوجي له. هذا المضمون الذي يتبدّى أيضاً في شخصية الإمام، في الفكر الإسماعيلي والشيعي عامةً الذي يرى أنّ الوظيفة الاجتماعية ذات البعد السياسي الواضح من أولى مهامّ الإمام الذي هو الآخر يهدف إلى نفي الفساد والنفاق والرياء والمخالفة الدينية — أو الأصحّ المخالفة المذهبية — من المجتمع الإنساني. وهو حين يظهر — ولا يظهر إلا بتقدّر — « يصير العالم بأسره لذلك الشخص جسداً وآلة وجنوداً وأعواناً، ويكون هو منه بمنزلة الرأس الذي هو مكان العقل. » (٨). وليس هذا فحسب، بل إنّ البشر — أو الإنسان الجزئي — قد خلقوا من أجله هو (٩).

ولا يختلف الإمام، من حيث الجوهر، عنّ العضو الرئيس: فكلاهما يستعلي على ما هو مادي وشهوي، ويتّصل بالروحانيات أو العقل الفعال، ويتّصف بالكمالات الإنسانية. يقول أخوان الصفا « وهو الذي إذا صحبته آلاته وكملت له ذاته وخرج بهم

عاداته ، صحّت له القوة المتخيلة وصدّقته فيتخيّل بها الأشياء الغائبة عنه بالزمان والمكان ، ثم يتصوّرها وينظر إليها ، ويخاطبها ، ويتقبّل عنها إذا أجابته ، فيكون بذلك مستحقاً للمنزلة العالية والرتبة السامية . » (١٠) ويؤكّد الكرماني أنّ هذا الإنسان هو « متجمّع الفضائل الطبيعية التي هي أسباب في نيل السعادة الأبدية وهو فيها على أمرٍ يكون به على النهاية في جميعها . » (١١) . ثم يذكر الخصال نفسها التي كان الفارابي قد حدّدها في إنسانه الكامل . حتى إنّه يذكر بعضها حرفاً حرفاً (١٢) . ليصل إلى القول إنّ « من يكون بهذه المنزلة من الوجود لا يكون إلاّ تامّاً مؤيّداً فاضلاً » (١٣) .

غير أنّ ما يختلف فيه أخوان الصفا والكرماني — والفكر الشيعي عامة — عن الفارابي هو أنّ المعلم الثاني قد جعل من إنسانه الكامل أساساً للمجتمع الإنساني الفاضل ، وجعل له وظائف اجتماعية — حضارية ، لا مذهبية أو سياسية ، في المقام الأول ، كما جعل منه إمكانية موجودة بالقوة في الناس كافة ، وإنْ يكن وجودها بالفعل فيهم نادراً وعسيراً . على حين أنّ الفكر الشيعي يحدّد هذه الإمكانية بآل البيت وحسب ، لا في الناس كافة ؛ كما يجعل من إنسانه الكامل أساساً في الوجود ، لا في المجتمع وحسب . وذلك فضلاً عن جعْله الوظيفة الدينية — المذهبية والسياسية في المقام الأول من وظائف هذا الإنسان أو الإمام .

وعلى الرغم من أنّ ابن باجة يتوافق بعامةٍ وما طرحه الفارابي ، إلاّ أنه في نظرته إلى الإنسان الكامل أقلّ مثالية وطوباوية . فقد « نظر ابن باجة إلى مشروع الفارابي الحالم بعيْن الواقعية التي أملتها

عليه أوضاع مجتمعه ، فعاش حلم الماضي ، حلم الفارابي ، كحلم للمستقبل ولكن بصورة أكثر كمالاً . » (١٤) . حيث تخفّف من مركزية الإنسان الكامل بالنسبة إلى المجتمع ، وجعله مرتبطاً بالحصول على الكمال العقلي النظري . مما يوحي بنبرة فردية ، على الرغم من انضوائه تحت الشكل الاجتماعي . يقول الإنسان الكامل الفطرة هو الذي فُطِر على أن يكون لنفسه » (١٥) . غير أنّ هذه النبرة الفردية هي نبرة الاغتراب والتوحُّد لا نبرة الغنوص . وهو ما دفعه إلى أن يرى في الناس الكُمّل متوحدين أو نوابت في مجتمع النقائص والفساد .

وعلى أية حال ، فإنّ ابن باجه يرى أنّ الاتصاف بالفضائل الشكلية أمرٌ بدهي وضروري في الإنسان الكامل . حيث يقول « لذلك كان الإنسان الإلهي ضرورة فاضلاً بالفضائل الشكلية فإنه إنْ لم يكن فاضلاً بهذه الفضائل وخالفت النفسُ البهيمية فيه العقلَ ، كان ذلك الفعلُ إما ناقصاً أو محروماً أو لم يكن أصلاً . » (١٦) . ولكن هذه الفضائل ليست غاية في ذاتها . بل هي إحدى الوسائل الضرورية للوصول إلى السعادة القصوى التي لا يمكن بلوغها من دون الاتصال بالعقل الفعال . يقول ابن باجة في ذلك « وإذا بلغ الغاية القصوى ، وذلك بأن يتعقّل العقولَ الجوهرية ... كان عند ذلك واحداً من تلك العقول ، وصَدَق عليه أنه إلهي فقط . » (١٧) . وعلى الرغم من أنّ ابن باجة قد تخفّف من مركزية الإنسان الكامل التي نراها عند الفارابي ، إلاّ أنّ هذا لم يمنعه من القول مخاطباً إنسانه الكامل : « كلُّ إنسانٍ وكلُّ موجودٍ كائنٍ فاسدٌ نحوك ، وبوجودك صار أولئك موجودين وبوجودك أولاً صرتَ أنت كائناً . » (١٨) .

فلا فضل لأحد عليه ، وله الفضل كلّه على الجميع .

الشكل الفردي : وبالنسبة إلى الشكل الفردي ، للإنسان الكامل ، فيمكن التوكيد أنّ الحلاج من أوائل الذين تمثّلوا عملياً هذا الشكل ، فكانت حياتهم ممارسة فعلية له . وفي أخباره وأشعاره ما يؤكّد أنّ الرجل كان يهدف إلى التجرُّد مما هو مادي وشهوي ، وأنه كان يحاول العيش بمخيلته — بحسب المصطلح الإسلامي — ولهذا فقد كان قتله خلاصاً فردياً له من عالم الظلمة والعدم . وكأنّ خصومه قد أسدوا إليه خدمة جليلة حين صلبوه ! . والحقُّ أنّ الحلاج واحدٌ من أطرف المحاولات الصوفية الفردية للعيش في العوالم الروحانية والنورانية ، مع ابتذال كلّ ما هو جسماني وظُلْماني . يقول « الفرّاش يطير حول المصباح ويعود إلى الأشكال ، فيخبرهم عن الحال بألطف المقال ، ثم يمرح بالدلال طمعاً في الوصول إلى الكمال . » (١٩) . ويقول أيضاً :

خـاطبَني الحـقُّ من جَنـاني
فكـان عـلمي على لسـاني
قـرّبني منـه بعْـدَ بُعْـدٍ
وخصّـني اللـه واصطفاني (٢٠)

وعلى الرغم من أهمية الحلاج ، بالنسبة إلى هذا الشكل ، غير أنّ المنظر الفلسفي له هو الشيخ الرئيس ابن سينا الذي كان اهتمامه الفلسفي مُنصباً على معالجة النفس وكيفية خلاصها من أسْرِ المادة ، وما تفرضه من شهوات حسية زائلة .

إنّ السعيد الحقيقي ، عند ابن سينا ، هو من استطاع الاستعلاء على بدنيّته ، وجاور الروحانيات متّصلاً بها بنفسه الناطقة أو عقله المستفاد . يقول في ذلك « السعداء الحقيقيون يتلذّذون بالمجاورة .. ويعقِل كلٌّ واحد منهم ذاته وذوات ما يتّصل به . ويكون اتصالُ بعضها ببعض لا على سبيل اتصال الأجسام ... ولكن على سبيل اتصال معقول بمعقول . » (٢١) .. ويخصّص ابن سينا اسم الإنسانية بأولئك السعداء أو الناس الكُمّل . أما الناس الذين يعجزون عن الاستعلاء على أبدانهم ، ولا تُسْعفهم قواهم في السعي إلى المعقولات المفارقة أو الروحانيات ، فلا يصحّ أن يُطْلَق عليهم اسم الإنسانية الذي يقترن عند ابن سينا ، ببلوغ الكمال الإنساني المطلق الذي هو السعادة الحقيقية . يقول : « الناس المُستحقّون لاسم الإنسانية هم الذين يبلغون في الآخرة (*) السعادةَ الحقيقية وهؤلاء على مراتب أيضاً ، وأشرفُهم وأكملهم الذي يختصُّ بالقوة النبوية .

والقوة النبوية لها خواصُّ ثلاثة قد تجتمع في إنسان واحد ، وقد لا تجتمع ، بل تتفرّق » (٢٢) . أما هذه الخواصّ ، فالأُولى منها هي قوة الحدس التي تعود إلى الاتصال بالعقل الفعّال . وهذا الاتصال « وإنْ كان أقلّيا نادراً فهو ممكن غير ممتنع » (٢٣) .

وتتعلّق الخاصة الثانية « بالخيال الذي للإنسان الكامل المزاج . وفعلُ هذه الخاصّة هو الإنذارُ بالكائنات والدلالةُ على المغيّبات »(٢٤)

---

* ـ الآخرة هنا لا تعني اليوم الآخر أو يوم القيامة ، كما في الدين الإسلامي ، بل تعني المآل إلى الكمال الإنساني المطلق .

ويكمن السبب في معرفة ذلك في اتصال النفس الإنسانية بنفوس الأجرام السماوية . أما الخاصّة الثالثة فهي تغيير الطبيعة (٢٥) . حيث يتمكّن النبيُّ أو الإنسان الكامل عامة ، بما يمتلك من قوى نفسية ، من أن يؤثّر في الطبيعة ، فيغيّر مجراها ، ويُحْدِث فيها أموراً خطيرة كالصواعق والعواصف والزلازل والبراكين ... الخ . وينطلق ابن سينا ، في هذه الخاصة ، من أنّ « من شأن الأنفس أن تحدث منها في أبدانها حرارةٌ قوية بالفرح تكون سبباً لدفع كثير من الآلام ، وبرودةٌ قوية بالغمّ والخوف تكون سبباً للامراض بل للهلاك » (٢٦) . وبما أنّ الأمر كذلك بالنسبة إلى علاقة النفس بالبدن ، فلم لا تكون تلك هي الحال بالنسبة إلى علاقة الأنفس الكاملة بالطبيعة . هذه الأنفس التي تمتلك قوى تتجاوز أبدانها ! .

وغنيٌّ عن البيان أنّ هذه الخواص لا تحدث إلا بعد الاستعلاء على البدن والماديات كافة . ففي ذلك يكمن الكمال وتكمن السعادة « فسعادة النفس في كمال ذاتها من الجهة التي تخصّها هو صيرورتها عالماً عقلياً ، وسعادتها من جهة العلاقة التي بينها وبين البدن أن يكون لها الهيئة الاستعلائية . » (٢٧) .

ان ابن سينا لا يعلّق آمالاً اجتماعية على إنسانه الكامل . بل إنّ هذا الإنسان لا يهدف إلا إلى سعادته ولذّته هو . فكمالُه الإنساني المطلق هو خلاص فردي له من ظُلْمة هذا العالم المادي . سواء أكان ذلك على صعيد الطبيعة أم على صعيد المجتمع . فهو لايسخّر قواه الإعجازية من أجل الآخرين . فالآخرون لا يستحقون اسم الإنسانية أصلاً . وعلى الرغم من أنّ الخلاص الفردي هو الأساس في هذا

الإنسان ، إلا أنّ ذلك لا يعني انتفاء الجانب الاجتماعي عنه . فلابدّ له من الاحتياز على الكمالات الإنسانية كافة ، التي هي دون هذا الكمال الروحاني : أي لابدّ له من الاتّصاف بالفضائل الأخلاقية . بل إنّه يتّصف بها في أعلى درجاتها . فإذا كان هدفه فردياً خلاصياً ، فإنّ هذا لا يعني إهماله لما هو اجتماعي ـ أخلاقي . فلقد تمّ تنزيه السعداء أو الناس الكُمّل من كلّ ما يشين على الصعيد الأخلاقي . إنهم المُثُل العليا الإنسانية ، وإنْ تكن هواجسُهم فردية .

وإذا كان هذا الشكل قد نفى مركزية الإنسان الكامل ، على الصعيد الاجتماعي فإنه لم ينفِ هذه المركزية على الصعيد الروحاني . فبقي هذا الإنسان مركزاً لما هو روحاني في عالم المادة والظلمة. و هو يقرّره ابن سبعين الذي يقول بلغته الإشراقية « فمَنْ علِمَ الأمرَ بكماله علِمَ الروح ... ومَنْ كان ذلك كان نُورَ الله المُظْلِمَ . ومن كان نورَ الله المظلمَ كان روحَه القائم في الأشياء وبه قامت . ومن كان روحَه القائم في الأشياء كماقيل كان نورَ الله الكاشفَ . ومن كان نورَ الله الكاشفَ كان روحَه القائمَ بذاته . ومن كان روحَه القائمَ بذاته كان هو الأشياء بوجهٍ أنقصَ . ومن كانت الأشياءُ هو بوجهٍ أنقص كان الإحاطةَ الصمديةَ . ومن كان الإحاطةَ الصمدية كان هو الاشياء بوجه اكمل . ومن كان ذلك بجملته كان الكاملَ ... وكان المُكَمِّلَ لسواه » (٢٨) .

فالإنسان الكامل ، بهذا المعنى ، هو من يعرف سرّ الروح ، وسرّ المادة (نور الله المظلم) ، وسرّ النفس (نور الله الكاشف) ، وسرّ العلاقة بين المادة والنفس (الروح القائم في الأشياء) ، ومن

يعرف أيضاً سرّ الألوهية (الإحاطة الصمدية) . إنه مَنْ عَرَف كلّ الأسرار المخبوءة في هذا الوجود ، وتذوّق طعمها وتلذّذ به . ومَنْ وصل إلى ذلك كان من السعداء الذين عاينوا الذوات المجرّدة وطالعوا النظام القديم ، وخرقوا النواميس الكونية (٢٩) .. وفي ذلك يتمّ الكمال الإلهي في الإنسان الذي يغدو هو الأشياء والأشياء هو ، كما يغدو هو الله ، والله هو . هذا ما يعبّر عنه ابن سبعين بقوله « من يقول الحمد لله على كماله في عبده يدخل في زُمْرة الكُمَّل . بل الكامل هو الذي يقول الحمد لله على ت وعلى م وعلى ك » (٣٠) . وبصرْف النظر عن هذه الأحرف الرمزية المستغلقة علينا والمفتوحة ، كما نعتقد ، على مُريدي ابن سبعين ، فإنّ الرجل يرى أنّ الكمال الإنساني يكمن في حلول الكمال الإلهي في الإنسان .

ولا تكتمل نظرة ابن سبعين إلى الإنسان الكامل ، من دون الوقوف عند رسالته في أنوار النبي التي هي ، في حقيقتها ، رسالة في أنوار الإنسان الكامل المتمثّل بشخصية النبيّ الكريم .

يرى ابن سبعين أنّ للنبيّ خمسة وثلاثين نوراً ، هي صفاته التي يتميّز بها من سواه . أما هذه الأنوار ، فهي « نُورُ عِزّته ، ثمّ نور الغاية الإنسانية ، ثمّ نور الإدراك ، ثمّ نور النبوّة ، ثم نور النشأة ، ثمّ نور السابقة ، ثمّ نور التشريف ، ثمّ نور التدلّي ، ثمّ نور التركيب ، ثمّ نور المولد ، ثم نور الخاتمة ثمّ نور التربية ، ثمّ نور الانتقال ، ثمّ نور النهاية ، ثمّ نور التضمّن ، ثمّ نور العادة ، ثمّ نور التسخير ، ثمّ نور الاتّباع ، ثمّ اللواحق ، ثمّ نور الجاه ، ثمّ نور الخطابة ، ثمّ نور المقايسة ، ثمّ نور التفضيل ، ثمّ نور الإحاطة ،

ثمّ نور الحضر ، ثمّ نور الكشف ، ثمّ نور التزكية ، ثمّ نور المكانة الكبرى ، ثمّ نور الانفراد ، ثمّ نور الذكر والعلامة ، ثمّ نور العلانية ، ثمّ نور الخصوصية في أوّل حاله ، ثمّ نور الخير المحض ، ثمّ نور اللواء ، ثمّ نور العبودية . » (٣١) .

وعلى الرغم من أنّ حدود هذا الفصل لا تسمح بشرح هذه الأنوار ، فإنه لابدّ من شرح بعضها مما يتعلّق بالجمالي في الإنسان الكامل .

يشرح ابن سبعين نورَ الغاية الإنسانية بأنه الإسراء إلى آخر العمارة الروحانية والجسمانية . أي باوغ الكمال الإنساني المطلق،ونورَ الإدراك بأنه إدراك الله وإبصاره على أي نوع كان،ونورَ السابقة بأنه الأوّل في الوجود ، ونورَ الجاه بأنه واحدُ الله في التخصيص ، والشفاعة تدلّ على ذلك ، ونورَ الخير المحض بأنه قد استعلى على شهواته ، ونورَ اللواء بأنه ينشر مجدَه يوم القيامة ... أما نورُ المكانة العظمى فهو الذي يكشف له عن جلاله في التكميل والتحديد والتميم (٣٢) .... الخ .

وقبل أن نغادر هذا الشكل ، في الإنسان الكامل ، لابأس من الإشارة إلى أنّ ابن سبعين يقترب في إنسانه الكامل من الشكل الكوني ، وإنْ يكن ينتمي ، بعامة ، إلى الشكل الفردي . فالمركزية الروحانية ، عنده ، تكاد تتحوّل إلى مركزية كونية . غير أنّ الخلاص الفردي يبقى السمة العامة لإنسانه الكامل .

الشكل الكوني : يمكن القول إنّ الشكل الكوني يدين للشيخ الأكبر ابن عربي بنشأته وتبلوره ، حيث ارتفع ابن عربي بإنسانه

الكامل من المستوى الاجتماعي والفردي إلى المستوى الكوني وكأنّه رأى أنّ تحديد هذا الإنسان بما هو اجتماعي أو فردي ، إنما هو تقزيمٌ له ، فجعل منه ذا مركزية كونية . وقد أثّر ابن عربي فيمن جاء بعده من المتصوفة ، على هذا الصعيد وعلى أصعدة أخرى ، ولعلّ الجيلاني من أهمّ القائلين بما قاله ابن عربي ، فيما يخصُّ الإنسان الكامل .

يقرّر الشيخ الأكبر أنّ العالم خُلق من أجل غاية محدّدة ، وهي الإنسان الكامل . فهو العلّة النظرية في وجود هذا العالم ، وهو الغاية النهائية منه . يقول ابن عربي في ذلك « لمّا كان المقصود من العالم الإنسان الكامل كان من العالم أيضاً الإنسان الحيوان المشبه للإنسان الكامل في النشأة الطبيعية . وكانت الحقائق التي جمعها الله في الإنسان متبدّدة في العالم . » (٣٣) . فهو المعادل الموضوعي للعالم ماهيةً وتركيباً. حيث جمع الحقائق كلّها في ذاته . فكلُّ ما تفرّق في هذا العالم اجتمع في الإنسان الكامل . غير أنّ له أفضليةً على العالم لا تكمن في كونه الغاية النهائية من الخلق فحسب ، بل تكمن أيضاً في كونه مختصر الحقّ . إنّه الحقُّ والخلقُ معاً . ومن ذلك جاءت تعبيرات ابن عربي المتعدّدة والمعبّرة عن هذا المعنى ، من مثل : المختصر الشريف ، والكلمة الجامعة ، والنسخة الكاملة ... الخ . يقول « فالعالم مختصر الحقّ ، والإنسان الكامل مختصر العالم والحقّ . فهو نقاوة المختصر . أعني الإنسان الكامل ، وأما الإنسان الحيوان فإنّه مختصر العالم . » (٣٤).

وإذا كان العالم قد وُجد بالإنسان الكامل ، فإنّ الحقّ قد عُرف به أيضاً . فلولاه لما عُرف الله . إذ إنّ المعرفة بالله تقتضي إمكانية

روحانية متميزة لا يستطيعها إلا الإنسان الكامل « فإنَّ الله لمّا أحبَّ أن يُعْرَف لم يكن أن يعرفه إلاّ مَنْ هو على صورته . وما أوجد الله على صورته أحداً إلاّ الإنسان الكامل . » (٣٥) . وهو ما يجعله ذا مركزية كونية تميِّزه من سواه . فهو ظلُّ الله ونائبه حيث « يكون الحقُّ لسانَه وجميعَ قواه » (٣٦) . ولهذا لا غرابة في أن يكون علّة بقاء العالم واستمراريته ، فضلاً عن أنه علّة وجوده النظرية وغايته النهائية . « اعلمْ أنّ الإنسان الكامل عُمُد السماء الذي يُمْسِكُ اللهُ به وجودَ السماء أن تقع على الأرض ، فإذا زال الإنسان الكامل وانتقل إلى البرزخ هوَت السماء . » (٣٧) .

ويمتاز الإنسان الكامل أيضاً بصفة الوحدانية ، حيث إنّ كلَّ شيء في العالم مؤلّف من زوجين إلا هو . فلا حاجة به إلى غيره . لأنه يقوم مقام الجماعة (٣٨) ، على حين أن الجماعة بل الكون كلّه ، لا يقوم إلاّ به . وينبغي الإشارة ، في هذا المجال ، إلى أنّ ابن عربي لا يخصِّص الكمال الإنساني المطلق بالرجل دون المرأة . بل المرأة ، عنده ، يمكنها أن تصل إلى هذه الرتبة ، شأنها شأن الرجل . « كلُّ ما يصحُّ أن يناله الرجل من المقامات والمراتب والصفات يمكن أن يكون لمن شاء الله من النساء ، كما كان لمن شاء الله من الرجال » (٣٨). ومثل هذا الطرح لا نلحظه إلا عند الشيخ الأكبر .

وبذلك ، فإنّ ابن عربي قد نظر إلى الإنسان الكامل من ثلاث جهات وهي : جهة الكيان الوجودي . حيث إنه الجانب الإلهي من الإنسان ، أو الجانب الإنساني من الله . وتكمن الجهة الثانية في كونه الصلة بين الله والعالم . أما الثالثة فتكمن في النظر إليه من جهة المعرفة .

حيث يدرك الإنسان الكامل إنسانيته الجامعة للصفات الإلهية وللصفات الكونية للعالم ، ويدرك كون هذه الإنسانية هي مركز العالم وأصل الوجود والعالم الصغير الذي يلخص ممكنات العالم الأكبر (٣٩) .

إنّ الفرق بين الإنسان الواقعي والإنسان الأسطوري ، أو بتعبير ابن عربي ، بين الإنسان الحيوان والإنسان الكامل ليس فرقاً في النوعية . بل هو فرق في كمية الكمالات التي ينالها كلٌّ منهما . فعلى حين يصل الثاني إلى نيل الكمال الإنساني المطلق مشتملاً على الكمالات الأخرى كافة ، يتراوح الأول بين الكمال المادي والكمال المعنوي . أي ينحصر في حدود الكمال المقيّد . غير أنّ إمكانية بلوغ المطلق قائمةٌ في الإنسان الحيوان . مما يعني أنّ ابن عربي يفترض أنّ كلّ إنسان يمكنه أن يكون كاملاً ، من حيث الإمكانية ، وإنّ يكن قد رأى أنّ الذين قد بلغوا هذه الرتبة بالفعل هم الأنبياء وأقطاب الصوفية ، وأهمّهم على الإطلاق ، النبيُّ الكريم محمّدٌ ، فهو الإنسان الكامل الذي لا أكمل منه (٤٠) .

إنّ هذا الطرح نفسه نلحظه عند الجيلاني الذي يصرّح بأنّ « مُطلَق لفظ الإنسان الكامل حيث وقع في مؤلّفاتي إنما أريد به سيدنا محمّداً صلى الله عليه وسلّم تأدُّباً لمقامه الأعلى ومحلّه الأكمل الأسنى . » (٤١) . غير أنّ ذلك لا يؤدي إلى أنّ الجيلاني ينفي إمكانية الكمال الإنساني المطلق عن البشر . بل إنّه يقرّر هذه الإمكانية وذلك في قوله في النوع الإنساني « إنّ أفراد هذا النوع الإنساني كلّ واحد منهم نسخةٌ للآخر بكماله لا يفقد في أجمل منهم مما في الآخر شيء إلاّ بحسب العارض ... ومتى لم يحصل العارض

فهُم كمرآتين متقابلتين يوجد في كلّ واحدة منهما ما يوجد في الأخرى . ولكن منهم من تكون الأشياء فيه بالقوّة ، ومنهم تكون فيه بالفعل وهم الكُمّل من الأنبياء والأولياء . ثم إنّهم متفاوتون في الكمال . فمنهم الكاملُ والأكملُ . » (٤٢) .

ولا نكاد نجد اختلافاً بين الجيلاني وابن عربي ، إلا في الاسهاب والشرح ، ولهذا لانرى بنا حاجة إلى استعراض ما طرحة الجيلاني غير أنّ هذا لا يمنع من عرض بعض ماقاله ، في ذلك ، كيما يتوضّح الشكل الكوني ، للإنسان الكامل أكثر فأكثر .

لقد سلف القول بأنّ ابن عربي يرى أنّ هذا الإنسان هو مختصر الحقّ والخلق ، أو الله والعالم . وهو ما يفصّل فيه الجيلاني مقرراً « أنّ الإنسان الكامل مقابلٌ لجميع الحقائق الوجودية بنفسه . فيقابلُ الحقائقَ العلوية بلطافته ويقابل الحقائقَ السفلية بكثافته ». (٤٣) . ثم يفصّل القول ، في هذه المقابلات ، فيكون العرش مُقَابَلاً بقلب الإنسان الكامل ، والكرسيُّ بإنّيته ، وسدرةُ المنتهى بمقامه ، والقلمُ الأعلى بعقله ، واللوحُ المحفوظ بنفسه ، والعناصرُ الأربعة بطبعه ، والهيولى بقابليته ، والهباء بحيز هيكله ، ... وهكذا حتى يستنفد الموجودات كافة ، بما فيها الجنّ والشياطين والثعالب والأسود والنيران والبحار والرياح ... الخ (٤٤) . وبما أنّه كذلك فلا غرابة في أن يكون « هو القطب الذي تدور عليه أفلاك الوجود من أوّله إلى آخره ، وهو واحدٌ منذ كان الوجودُ إلى أبد الآبدين . ثمّ له تنوّعٌ في ملابس ويظهر في كنائس فيسمّى به باعتبار لباس ولا يُسمّى به باعتبار لباس آخر ، فاسمُه الأصليُّ الذي هو له .

محمد » (٤٥) فالحقيقة المحمدية واحدة ومتعدّدة في آنٍ معاً . إنها واحدة من حيث المعنى ، ومتعدّدة من حيث الأشكال والأسماء . وما الحقيقة المحمّدية ، عند الجيلاني ، سوى الجوهر في إنسانه الكامل.

ويرى الجيلاني أنّ لإنسانه الكامل ثلاثةَ برازخ ومقاماً . أما البرزخ الأوّل فهو برزخ التحقُّق بالأسماء والصفات الإلهية . أي المعرفة المطلقة بالله . والبرزخ الثاني هو برزخ الرقائق الإنسانية بالحقائق الرحمانية أي الاطلاع على سائر المغيّبات . والثالث هو برزخ التنوُّعات الحكمية في اختراع الأمور القدرية . وبه يتمكن الإنسان الكامل من خرق نواميس الطبيعة ، فيأتي بالخوارق . وهذا البرزخ يؤدّي بالضرورة إلى المقام المُسمّى بالختام والموصوف بالجلال والإكرام ، وليس بعد ذلك إلا الكبرياء ، وهي النهاية التي لا تُدْرَك ، لها غاية (٤٦) . وبذلك يكون قد بلغ أقصى ما يمكن أن يبلغه كائن . وهو ما قاله ابن عربي ، والصدر القونوي (٤٧) ، وما سوف يقوله ابن قضيب البان المتوفّى ، في القرن الحادي عشر الهجري ، وذلك إذ يقول « أوقفني الحقُّ على بساط القُطْبية وقال لي : الإنسان الكامل قُطْبُ الشأنِ الإلهي ، وغَوْثُ الآنِ الزماني . أوّلُ ما أُسْلِمَ له : التصريفُ في قُطْر نفسه حتى يبلغ الأشدَّ ، ثُمَّ أُسْلِمَ له ما وافقه من أقطار الأقاليم ، ثم أُسْلِم له الأرض ، ثمّ يُسلّم له المُلْك ، ثم يُجْمَعُ له المُلْك والملكوت . وهذا هو النائب الرحماني . » (٤٨) .

وغنيٌّ عن البيان أنّ هذا الشكل الكوني لا يخلو من موقف أيديولوجي من الواقع الاجتماعي . حيث تمّ الاستعلاء على ما يعانيه

الواقع من تفرقة واضمحلال ولا مركزية وبطش وفساد . فالإنسان الكامل هو الكلمة الجامعة في زمن التفرقة ، وهو الرحيم في زمن البطش (٤٩) وهو المدينة الفاضلة (٥٠) في زمن الفساد ، وهو القطب في زمن الاضمحلال والتشتت واللامركزية السياسية .

وعلى الرغم من أنّ هذا الموقف موقف انسحابي من الواقع ، إلاّ أنّه فيه ملمحاً ثورياً يرفض الواقع السلبي متجاوزاً إياه بنقيضه الفاضل الأسطوري . وهو وإنْ يكن أقلّ ثورية واجتماعية وأكثر أسطورية وطوباوية مما طرحه الفارابي ، يبقى موقفاً له قيمته الأيديولوجية — الثورية .

تلك هي الأشكال الثلاثة التي تَمَظْهر بها الإنسان الكامل ، في الفكر العربي — الإسلامي ، وهي أشكال متعاقبة تاريخياً — على الصعيد النظري — على النحو الذي عرضناها فيه ، كما أنّها متزامنة من حيث السيرورة التاريخية ، مع تفاوت في الشيوع والهيمنة لهذا الشكل أو ذاك .

ونصل إلى تحديد السمات العامة المشتركة لهذه الأشكال ، بعد أن تعرّضنا ، بإيجاز ، إلى خصوصية كلّ منها . وذلك كيما نفيد منها في التحديد الجمالي للإنسان الكامل في هذا الفكر . مع الإشارة إلى أنّ هذه السمات هي المحدّدة للكمال الإنساني المطلق .

السمات الكمالية العامة : أما تلك السمات فهي :

١ — إنّ العنصر الروحاني أو الإلهي عنصر أساسي ، في الإنسان الكامل ، يتأتّى له من الاتصال أو الاتحاد بالعقل الفعال أو العالم

النوراني . وهو عنصرٌ مكتَسَب بالإرادة والتحصيل ، من حيث المبدأ .

٢ ــ إنّ الاستعلاء على ما هو مادي وشَهَوي من أخص خصائص هذا الإنسان . حيث يتمكّن من التحرّر من أثر الطبيعية المادية ــ الظلمانية التي تنصاع لها الكائنات الأرضية . وهذا الاستعلاء لا يجعله مسيطراً على ماديته فحسب . بل يجعله أيضاً أعمق إدراكاً واستيعاباً لما هو مادي ولما هو روحاني في الوقت نفسه . إذ إنّ المادة حجاب . ومَنْ يتحرّر منه يمتلك أسبابَ المعرفة الحقّة..

٣ ــ إنّ نَيْل الكمالات المادية والمعنوية هو أمرٌ لا غنى عنه في بلوغ الكمال الإنساني المطلق . وذلك على الرغم من أنّ هذه الكمالات ليست شرطاً لازباً لذلك الكمال . غير أنّ عدم الحصول عليها هو من الموانع التي تمنع حصوله ، فهذا الكمال لا يحصل إلا بعد تلك . وهو ما يحيل على الجانب الاجتماعي في الإنسان الكامل الذي هو إنسان اجتماعي فاضل أولاً ، ومن ثَمّ هو إنسان روحاني أو إلهي . وهذه من المسائل التي لا خلاف حولها بين الأشكال الثلاثة . فحتى الشكل الفردي يرى أنّ الاحتياز على الفضائل الاجتماعية من الأمور التي لا غنىً عنها في هذا الإنسان . وبشكل عام يمكن القول إنّ التراتبية ذات أهمية في هذا المجال . حيث إنّ بلوغ الكمال الإنساني المطلق يعني الوصول ، عبر مراتب الكمال ، إلى آخر مرتبة كمالية . مع الإشارة إلى أنّ الإنسان الكامل يشترك مع الآخرين من ذوي الكمالات المادية والمعنوية في أفضل ما يتّصفون

به . فاتّصافه بالفضائل الأخلاقية ، مثلاً ، هو في الدرجة العليا من الاتّصاف .

٤ — إنّ الناحية الاجتماعية أو الروحانية أو الكونية هي من السمات التي تجعل من الإنسان الكامل ذا مركزية مطلقة . فهو المحور في العالم الظلماني ، مثلما أنّ الذات الإلهية هي المحور في العالم النوراني مما يعني أنّ الجانب الخلاصي ذو أهمية كبرى في هذا الإنسان . فوجوده يعني خلاصاً اجتماعياً من الظلم والفساد ، أو خلاصاً فردياً من أسر المادة والعدم ، أو خلاصاً كونياً من التشيؤ والاغتراب وكلّ ما يحدّ من طاقات الإنسانية . إنّ هذه الناحية الخلاصية هي العلّة الأولى ، في الوجود الفاضل للإنسانية . وهو ما يؤدي بالضرورة إلى أنّ يكون الإنسان الكامل عضواً رئيساً أو إماماً أو قطباً أو إلهاً أو كائناً يستحقّ اسم الإنسانية .

٥ — إنّ الإنسان الكامل هو المعادل الموضوعي للإنسانية أو للخلق كافة . وهو الصلة بين الأرض والسماء . إذ إنّه الأوحد الذي يجمع بين العالم المادي . والعالم الروحاني ، أو بين الحقّ والخلق ، فيكون بذلك أهلاً لأن يكون الصلة بين هذين القطبين ، وهو ما يجعله رحيماً بمن هو دونه من الناس ، أي رحيماً بالبشر كافة . حيث إنه يعرف الطبيعة التي هم عليها ، ويعرف تأثيرها فيهم ، فلا يظلم ولا يبطش . وإنْ فعل ذلك لعلّة ما . غير أنّ بطشه يبقى ذا رحمة .

تلك هي السمات العامة المشتركة ، بين الأشكال الثلاثة ، التي تنظم الكمال الإنساني المطلق . وهذه السمات هي المادة الأولى لما

هو جمالي في الإنسان الكامل . ولولاها لما تيسّر لنا أن ننشيء هذا الفصل . فليس كلُّ ما هو معرفي أو أيديولوجي يمكن أن يكون ذا مستوى جمالي .

إنّ ثمة تداخلاً بين الجلال والجمال في الإنسان الكامل ، في الفكر العربي — الإسلامي ، فهو جليلٌ باعتبار ، وجميل باعتبار آخر . ويستحيل الفصل بينهما ، تماماً كما يستحيل الفصل بين الجلال والجمال في الذات الإلهية . ولا غرابة في ذلك ، فالإنسان الكامل هو الإنسان الإلهي أو النائب الرحماني أو ظلُّ الله . غير أنه يمكن التوكيد أنّ الجلال يرتبط في الدرجة الأولى بالجوهر الإلهي من الإنسان الكامل، على حين يرتبط الجمال ، في الدرجة الأولى أيضاً ، بالجوهر الإنساني منه . من دون أن يعني ذلك عدم ارتباط كلٍّ منهما بهذا الجوهر أو ذاك . وعلى الرغم من استحالة الفصل بينهما ، فإننا مضطّرون لذلك ، لدواع بَحثيةٍ محضةً .

الجلال :

إذا كانت الذات الإلهية هي المثل الأعلى للجلال عامة ، فإنّ الإنسان الكامل هو المثل الأعلى للجلال الإنساني خاصة . فإليه ينبغي أن تتوجّه أنظار البشر ، للتخلُّص مما يشوبُهم من تفاهةٍ ومحدودية ، وهُمْ في سجن المحسوسات . فهو المعيار الذي ينبغي عليهم أن يقيموا به وجودَهم القيمي ، وأن يقوّموه أيضاً . وإلاّ فإنّ التفاهة سوف تشمل السيرورة الإنسانية عامة .

ولقد مرَّ بنا ، في فصل سابق (*) ، أنّ الفكر الجمالي العربي — الإسلامي يذهب إلى تحديد الجلال بأنه الكمال المتّصف بالعظمة والمجد ، من حيث السمات الموضوعيه . وإذا ما نظرنا إلى الانسان الكامل ، من منظور هذا التحديد . فإنّ كونه جليلاً يبدو أمراً بدهياً لا مشاحة فيه . حيث اتّصف بالكمال ، في أعلى مستوياته ، واتّصف كمالُه أيضاً بأعلى مستويات العظمة والمجد والكبرياء ، على الصعيد الإنساني . يقول ابن عربي في ذلك « لم يبق في الإمكان شيء إلاّ أودِعَ فيه في أوّل مَنْشئه ومبانيه حتى بَرَزَ على غاية الكمال وظهر في البرازخ بين الجلال ووالجمال » (٥١) .

ولعلّ أولى السمات التي تُحدّد الجلال فيه هي الاستعلاء على المادي والشهوي في الطبيعة الإنسانية . أي أنّ استعلاءه على طبيعته المادية هو في ذاته مَلْمَحٌ جليل . إذ إنّ ذلك غير متيسّر بسهولة . فهو يحتاج إلى عزيمة نادرة ، وإلى مكابدات متعدّدة ومتنوعة ، وإلى مجاهدات عقلية ونفسية ، يستطيع بها أن يرى اللذائذ والمسرّات والشهوات الحسية أمراً مبتذلاً لا يليق بمن نَذَر وجوده للروحاني المفارق والعوالم المجرّدة .

لقد أكّد كلُّ مَنْ تحدّث في الإنسان الكامل ، أنّ المنكوح والمأكول والمشروب من الأمور التي لا يهتم لها هذا الإنسان ، ولا يرى فيها للذّته المنشودة . ولهذا فهو يأتيها على مضض وحذَر ، وبما يكفل له بقاءَ بدنه .

---

* — راجع الفصل الثالث ، فقرة الجلال ، من هذا البحث .

وحين يتيسّر له ذلك ، يكون قد دخل مرحلة الاتصال والاتحاد بالعقل الفعال أو الروحانيات عامة . وهي المرحلة التي يتأكّد فيها ذلك الاستعلاء ، ويتأكّد أيضاً الجوهر الإلهي فيه . حيث يتحوّل إلى شخصية إلهية فضلاً عن شخصيته الإنسانية . وفي ذلك يكون جلاله قد اكتسب صفته الإلهية . وهو ما يجعله « الرئيس الذي لا يرؤسه إنسان آخر أصلاً ، وهو الإمام ، وهو الرئيس الأوّل للمدينة الفاضلة ، وهو رئيس الأمة الفاضلة ورئيس المعمورة من الأرض » (٥٢) ، بتعبير الفارابي .

وعلى الصعيد الفردي ــ الاجتماعي يتميّز الإنسان الكامل بأنه يشترك مع الآخرين بأفضل ما لديهم . فهو ليس كريماً أو رحيماً أو جسوراً ، أو فاضلاً ، أو قويّ العزيمة ، أو عادلاً ، أو يرفض الظلم ويقاومه ، فحسب . بل هو في الذروة من كلّ هذه . حيث « تسمو نفسه بالطبع إلى الأرفع » (٥٣) . فاتّصافُ كمالاته ، على هذا الصعيد ، بالعظمة والمجد من الأمور البدهية فيه . والحقّ أنّ الجلال بعامة لا يقوم إلا فيما هو نادر واستثنائي وغير عادي . فالشيوع والعادية من السمات التي يمتنع وجود الجلال بها . وهو ما كان الفكر العربي ــ الإسلامي يعيه جيداً فجعل من إنسانه الكامل شخصيةً متفردة ونادرة وغير عادية . فهو حين يتّصف بالكمال المادي يتّصف به في أعلى مظاهره . حيث إنّ قواه الظاهرة والباطنة ، فضلاً عن أعضائه ، تعمل بأفضل شكل ممكن ، وحين يتّصف بالكمال المعنوى يتّصف به في نوع من العظمة والمجد ، كذا هي الحال بالنسبة إلى الكمال الإنساني المطلق . ومن كان على هذا النحو ، كان أهلاً لأنْ

يكون رداءَ الحق كما يقول ابن عربي « الكبرياء رداءُ الحقّ وليس سواك» ، فإنّ الحقّ تردّى بك إذ كنتَ صورته . فإنّ الرداء على صورة المرتدي » (٥٤) . أو بمعنى آخر : إن الإنسان الكامل قد استمدّ جلاله من الجلال الإلهي . غير أنّ هذا الاستمداد ليس عضوياً أو طبيعياً جاء من دون محاولة أو مجاهدة . بل إنّ السموّ الدائم إلى الأرفع ، في هذا الإنسان ، هو الذي جعل منه كاملاً ، ورداءً للحق . وإذا ما توقّفنا عند عبارة ابن عربي « الكبرياء رداء الحق وليس سواك » ، فإنّ مسألة الجلال في الإنسان الكامل تكون أوضح . فالحقّ يتردّى بالكبرياء ، أي بالجلال ، وهذه الكبرياء ، على مستوى الخَلْق ، تتّخذ شكل الإنسان الكامل ، وهو ما يؤدي بالضرورة إلى أنّ هذا الإنسان هو جلال الجمال الإلهي بنحوٍ أو بآخر . فإذا كان الجلال الإلهي المطلق خاصّاً بالله وحده ، ليس لإنسان فيه مدخل ، فإن جلال الجمال وجمال الجلال الإلهيين اللذين هما ذراعا الجلال المطلق إلى الخلق -- إن صحّ التعبير -- يتّخذان شكل الإنسان الكامل في جلاله وجماله . وبما أنّ الأمر كذلك ، فلا غرابة في أن تُنْسَب إليه الخوارق ومعرفة المغيّبات ، والاستعلاء على الشروط المكانية والزمانية. حيث إنّه قد حصل على نور المكانة العظمى التي هي الكشف عن الجلال فيه ، بحسب ابن سبعين ، أو إنّه « وصل إلى المقام المسمّى بالختام والموصوف بالجلال والإكرام » (٥٥) ، بحسب الجيلاني .

إن هذه الصفات الموضوعيه في جلال الانسان الكامل تفرض نفسها على المجتمع أو الخلق كافة ، من حيث المشاعر والمواقف . فيقبَلُون به رئيساً أو إماماً أو قطباً ، ويوفون له حقّه من التعظيم والإجلال (٥٦) ، فتكون الرهبة محور المشاعر نحوه ، والانقياد

محور المواقف . ولا يغمطه حقّه أو يناوئه « إلاّ كلُّ رذلٍ خبيثٍ عاهر » (٥٧) . إذ إنّ الشكل الطبيعي للعلاقة بالإنسان الكامل هو الرهبة منه والانصياع له ، والإحساس بالقهر نحوه . أو كما يقول ابن عربي « فإنْ رُزقْتَ النور الألهي فأنتَ إذ ذاك سلطانُ العالمين وصاحب الحقيقتين . الوجودُ تحت قهرك وبأسك وأمرك » (٥٨) . مع الإشارة إلى أنّ هذه الرئاسة لاتتأتّى له من الاتفاق حوله . بل تتأتّى له من كونه الأفضل والأعظم والأسمى ، بما فيه من صفات استثنائية ، وبما يأتيه من أعمال خيرية ، لا يستطيعها غيره . إذ إنّ أعماله قد نظر الله « إليها بأحلّة البهاء وأقعَدَها على منبر الجلال . » (٥٩) إنّها هي الأخرى أعمال كاملة جميلة ذات ملمح جلالي بما فيها من عظمة ومجد . وهي تخلو ، بالضرورة ، من كلّ ما يرتبط بالشرّ والقبح . حيث يرى الفارابي في إنسانه الكامل « مؤاتياً الكلّ ما يراه حسناً وجميلاً . . . صعبَ القياد إذا دُعي إلى الجور وإلى القبيح . »(٦٠) ويرى فيه الكرماني « كارهاً بالطبع الكلّ ما يهجن ويشين . » (٦١) . غير أن الإنسان الكامل لا يقوم بهذه الأعمال الفاضلة الجميلة من أجل الرئاسة أو أي غرض دنيوي . فهو لا يتوسّل بها من أجل منفعة مادية أو معنوية ، خاصة أو عامة . بل يتوسّل بها من أجل بلوغ الكمال الإنساني المطلق الذي هو السعادة القصوى الحقيقية . فهذه السعادة هي هدفُه وغايتُه وسببُ أعماله الجميلة . إنه زاهدٌ بما لدى البشر ، طامعٌ في عالم الروحانيات . وإذا ما نال الرئاسة أو الخلافة أو الإمامة ، فهو لا يفرح أو يغتبط بها . لأنّها من التوافه التي يترفّع عن السعي إليها . فهو « ليس يريد التحكّم عليك ولا الرئاسة » (٦٢)

كما يقول ابن عربي . إذ « إنّه النور المحض وله ما لا عينٌ رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر » (٦٣) . بحسب ابن سبعين . وبذلك فإنّ حصوله على نور الجاه أو نور اللواء . حيث يشير شاهده ليس سوى نتيجة لحصوله على كمال الإنساني المطلق الموصوف بالعظمة والمجد والكبرياء .

يتوضّح مما سلف أنّ الجلال ، في الإنسان الكامل ، يتحدّد بالنقاط التالية

آ -- الحصول على الكمالات الإنسانية الممكنة من مادية ومعنوية وروحانية . مع بلوغ الدرجة القصوى من كلٍّ منها .

ب- حصول المعرفة المطلقة له ، وحصول القدرة المطلقة أيضاً ، بحيث إنه يطلّع على كلّ شيء حاضراً كان أو غائباً بالإضافة إلى إمكانيته في تغيير نواميس الطبيعة .

ج -- تداخلُ الجوهرين الإلهي والإنساني فيه ، واحتفاظُه بهما معاً . مع ميلٍ واضح فيه إلى الجوهر الالهي لأنّه الأساس في بقائه كاملاً . أما الجوهر الإنساني فهو الأساس في بقائه فاضلاً في العلاقة بالخالق والبشر تحديداً .

د -- كونُه الشخصية المركزية الخلاصية التي تتمحور حولها المخلوقات أو الإنسانية والتي تُحقّق لها الوجودَ الطبيعيَّ -- المادي أو الوجود القيمي الفاضل ، أو الروحاني . فتقوم بما يعجز عنه سواها ، وتأتي بكل ما فيه خير الخالق ، من دون منفعة دنيوية . وكأنّ أفعاله هذه هي أفعال فطرية طبيعية يقتضيها كمالهِ المطلق . ولا غرابة في ذلك ، فهو النائب الرحماني .

ولا شك في أنّ حَصْر الجلال الإنساني بالإنسان الكامل وحسب ، لا يحيل على نَفْي الجلال عن البشر الواقعيين ، بقدر ما يحيل على موقف أيديولوجي — وجمالي طبعاً — عامّ من مجمل الزعامات السياسية المتعاقبة — بدءاً من القرن الرابع الهجري تقريباً — التي تزعم لنفسها العظمة والمجد ، وهي في واقع الحال تخلو منهما . بمعنى أنّ الارتفاع بالجلال الإنساني إلى هذا المستوى هو في شَطْرٍ منه موقفٌ أيديولوجي سلبي من الواقع الاجتماعي — التاريخي الذي جعل ، بتفاهته وصراعاته وتناقضاته المختلفة ، من الجلال حلماً إنسانياً ، ينبغي أن يسعى إلى تحقيقه أصحاب الأحلام الكبرى من الفلاسفة والمتصوفة . فبالجلال الإنساني يتمكّن المجتمع من تجاوز تناقضاته وتمزّقه واضمحلاله . وعلى الرغم من أنّ الإنسان الكامل بجماله وجلاله مجرّد أسطورة ، في نهاية المطاف ، إلاّ أنّ هذه الأسطورة — الفلسفية والصوفية — تحيل على رغبة حقيقية ، في رؤوس أصحابها على الأقلّ ، في نَفْي ما يعانيه المجتمع العربي — الإسلامي من نقصان وتمزّق ، منذ أن برزت الدلائل على بداية سقوط الإمبراطورية الإسلامية العظمى . غير أنّ ثمة إشارة لابدّ منها ، وهي أنّه على الرغم من أنّ الجلال في الإنسان الكامل يتناقض وواقع تلك الزعامات ، إلاّ أنّ صورته لا تتناقض من حيث الجوهر ، مع الصورة التي تحبّ تلك الزعامات أن ترسمها لنفسها . وهي صورة الخليفة أو الأمير الذي يتمحور حوله كلّ شيء ، والذي جاء إنقاذاً للرعية من الهلاك ، أو جاء نعمةً للعباد من رب العالمين . ولا شكّ في أنّ المضمون الأيديولوجي للإنسان الكامل نقيض لمضمون تلك الزعامات ، إلاّ أنّ صورته المرسومة لم ترتفع فوق الوعي الناجز ، ولم تتخلّص من

طبيعة المرحلة الاجتماعية – التاريخية التي ظهرت فيها هذه الصورة، بمعنى أنّ الوعي التاريخي الذي أنتج تلك الصورة لا يشكّل قطيعةً معرفية مع الوعي الذي كان وراء تلك الزعامات .

وقبل أن نغادر الجلال ، ينبغي القول بأنه إذا كان الإنسان الكامل هو المثل الأعلى في الجلال الإنساني ، فإنه أيضاً المثل الأعلى في البطولية . وهذا ما طرحه الشكل الاجتماعي للإنسان الكامل تحديداً . إذ إنّ الوظيفة الاجتماعية الملقاة عليه تفرض أن يكون شخصية بطولية . فهو لا يكتفي بالمجاهدات النفسية ، كما هي الحال في الشكلين الفردي والكوني ، بل إنه يدخل في جهاد اجتماعي وسياسي . مما يعني أنّ الحاجة ملحّة إلى أن يتّصف بصفات بطولية وهو ما دَفَع الفارابيَّ إلى أن يرى فيه « قويَّ العزيمة على الشيء الذي يرى أنه ينبغي أن يُفْعَل ، جسوراً عليه متقداماً غير خائف ولا ضعيف النفس . » (٦٤) . والشيء نفسه نلاحظه عند الكرماني الذي يرى فيه « القدرة على التأنّي بمعاناة أمور الحرب ومباشرتها والصبر عليها . » (٦٥) . وفي « خطبة البيان المنسوبه (*) إلى علي بن أبي طالب ما يرتبط بالبطولية إذ يقول « أنا الفارس الكرّار ، أنا نُصْرة الأنصار ، أنا السيف المسلول ، ... أنا سيّد العرب ، أنا كاشف الكُرَب .... » (٦٦) .

وعلى الرغم من أنّ سمة البطولية تندرج تحت الجلال ، في الإنسان الكامل ، إلا أنّ التركيز عليها يحيل على وظائف اجتماعية ذات طابع صِدَامي . إذ إنّ البطولي لا يترعرع ولا تنشأ الحاجة إليه

---

* - غني عن البيان أن هذه الخطبة موضوعة ، في مرحلة متأخرة .

إلاّ في المراحل الصدامية المتأزّمة ، حيث يصل الصراع الاجتماعي والأيديولوجي إلى ذروته . وذلك بصرف النظر عن الأشكال التي يأخذها البطولي ، في هذه المرحلة أو تلك . مع الإشارة إلى أنّ البطولي لا يتمّ طرحه إلا في الأيديولوجيات ذات الطابع الثوري ، أما الأيديولوجيات المنسحبة من الواقع فلا علاقة لها به . إذ لا حاجة لها فيه . وهو ما يسوّغ ميل الفارابي ، مثلاً ، إلى هذا المفهوم الجمالي ، وابتعاد ابن سينا عنه ، وقلّة عناية ابن عربي به .

ويبقى أن نقول إنّ جعل الجلال الإنساني على هذا النحو من السمو والرفعة هو ، في حقيقته ، دعوة إنسانية إلى أن يكون البشر كافة — وهم مؤهّلون من حيث الإمكانية — ذوي جلال . إنها دعوة إلى تعميق الجوهر الإلهي في البشر ، وإلى جعل الفردوس السماوي ممكناً في الأرض . وكأنّ الدعوة إلى تعميم الإنسان الكامل هي دعوة إلى الارتقاء بالخلائق إلى عوالم الحقّ ، والارتقاء بالمجتمع الأرضي إلى مستوى المجتمع السماوي — الروحاني . إنه الحلم القديم الذي ما تزال له نكهتُه المعاصره ، وإن اختلفت الأطروحات ، وتباينت الوسائل والغايات ، ونُنْهي هذه الفقره بما يقوله ابن باجة في ذلك « إنّ المدينة الفاضلة الكاملة قد أُعْطِيَ فيها كلُّ إنسانٍ افضل ما هومُعَدٌّ نحوه ،وإنّ آراءها كلّها صادقة، وإنه لا رأيَ كاذباً فيها ، وإنّ أعمالها هي الفاضلة بالإطلاق وحدها . » (٦٧) .

* * *

- **الجمال :**

لقد ذكرنا سابقاً (*) أنّ الفكر العربي – الإسلامي يذهب إلى تحديد الجمال بأنّه الكمال الموصوف بالاعتدال ، من حيث السمات الموضوعية . وإذا ما نظرنا إلى الإنسان الكامل من منظور هذا التحديد ، فإنّه يبدو المثلَ الأعلى في الجمال الانساني . ولا شكّ في أنّ هذا من البدهيات الجمالية ، في هذا الفكر .

فالإنسان الكامل هو « صاحب درجة الاعتدال » (٦٨) ، كما يقول ابن قضيب البان . إنّه قد احتاز على هذه الدرجة في كلّ كمال حصل له . فلا شطط ولا غلوّ في كمالاته المختلفة . فهو صاحب درجة الاعتدال في بَدَنه ومادبتّه ، وفي قيمه الأخلاقية ، وفي سلوكه الاجتماعي ، وفي اهتمامه بعالم النور أو الروحانيات . فعلى الرغم من الأفضلية القصوى لهذا العالم على العالم الجسماني ، إلاّ أنّ الإنسان الكامل لا يستغرق فيه غافلاً عن جسمانيته فتقع في التّلف . يقول ابن عربي « لما كان للروح الإنساني وجهٌ إلى النور المحض ووجهٌ إلى الظلمة المحضة ، وهي الطبيعة ، كانت ذاتُه متوسطةً بين النور والظلمة . وسبب ذلك أنّه خُلق مدبراً لنشأة طبيعية عنصرية كالنفس الكلية التي بين الهباء والعقل . فالهباءُ ظلمةٌ والعقل نورٌ محض ، والنفس بينهما كالسّدفة . فمتى لم يَغلب على اللطيفة الإنسانية أحد الوصفين كان معتدلاً يؤتي كلّ ذي حقّ حقّه . » (٦٩) . فالاستغراق في عالم النور ، إذاً ، لا يؤدي إلى الاعتدال . أو بمعنى آخر : إنّ

* – راجع الفصل الثالث ، فقرة الجمال ، من هذا البحث .

تعميق الجوهر الإلهي في الإنسان لا ينبغي أن يكون على حساب الجوهر الإنساني فيه ، وإلا لما وصل الإنسان إلى الكمال المطلق ، لأنّ الشطط والغلوّ من نقائض الكمال عامة . وإذا كان تعميق الجوهر الإلهي يحيل على الجلال ، فإنّ الاعتدال بين الجوهرين يحيل على الجمال . فليس من الجلال أن نغفل عن الجوهر الإلهي ، ولكن ليس من الجمال أيضاً أن نهمل الجوهر الإنساني . وهو ما دفع ابن سبعين إلى أن يرى في إنسانه الكامل « نور النور الروحاني والجثماني » (٧٠) . وحين ينتفي أحد النُّورين ينتفي الاعتدال ، وينتفي من ثمّ الجمال . وهو ما يعني النقصَ . وإذا لم يحصل الجمال للإنسان الكامل لا يكون كمالُه مطلقاً . إذ إنّ الكمال هو أساس الجلال والجمال معاً ، في هذا الفكر ، كما أنّ الكمال الإنساني المطلق يعني الاحتياز على الجلال والجمال معاً . ونشير ، هنا ، إلى أنّ الجوهر الإنساني لا يحيل على الطبيعة المادية فحسب ، بل يحيل أيضاً على الطبيعة الاجتماعية . أي أنّ الاعتدال في حصول ما هو مادي واجتماعي وروحاني ، في الإنسان الكامل ، هو الموجب للجمال فيه .

هذا من حيث المنطلق العام . أما من حيث ملامح الجمال ، في الإنسان الكامل ، فيمكن أن ننظر إليها من عدّة مستويات حسية وعقلية واجتماعية وروحانية . نتناول كلّاً منها على حدة ، من دون أن نغفل عن أنّ الاعتدال هو الناظم لهذه الملامح .

فعلى المستوى الحسّي ، يقرّر ابن عربي أنّ الإنسان الكامل هو أعدَلُ النّشآت الإنسانية — الجسمانية (٧١) . حيث تمّ تركيبه على أفضل شكلٍ ممكن . فكان نورَ النور الجثماني بحسب ابن سبعين .

ولأن الاعتدال ينتظم بدنَه ، فإنه يستطيع أن يباشرَ الأفعال الحسية بيُسْرٍ وسهولة ، من دون أن يصيبه عناءٌ أو تعب . يقول الفارابي فيه « تامٌ الأعضاء ، قواها مؤاتيةٌ أعضاءَها على الأعمال التي شأنُها أن تكون بها . ومتى همّ عضوٌ ما من أعضائه بعملٍ يكون به ، أتى عليه بسهولة . » (٧٢) . والكرماني هو الآخر يرى فيه « جودة الأعضاء وسلامتها» (٧٣) إنّه يتصرّف ببدنه تصرُّفاً مَرِناً مطواعاً ، لا تَخذُلُه أعضاؤه ، ولا يحسّ بمشقّة في التصرُّف بها . مما يجعل حركته قويةً ورشيقة ومنسجمة . فهو « ليس بعَجْلان ولا بطيء . » (٧٤) . حيث لا يتكلّف ولا يبدو عليه الإرهاق ،فيما إذا باشَرَ فعلاً ما .

وقد يبدو من المفيد أن نشير ، في هذا المجال ، إلى أنّ جان ماري جويو ، عالم الجمال الفرنسي في القرن التاسع عشر ، يذهب إلى أنّ جمال الحركات يتحدّد بثلاث صفات . وهي : القوة والانسجام والرشاقة . ويرى أنّ هذا الجمال يمكن ردُّه ، بوجه عام ، إلى الاقتصاد في القوة بحيث تبدو الحركة قوية غير متكلّفة ،ولهذا فهي تبدو رشيقة ومنسجمة (٧٥) . وهذا ما يراه الفكر العربي — الإسلامي في الجمال الحسي عامة ، وفي الإنسان الكامل خاصة . فالقوة في البدن تدلُّ على أنه ممتلىءٌ بالحياة والصّحة . وهي ضرورية في هذا الإنسان ، كي لا يكون البدن عائقاً بينه وبين ما يقوم به . ولا غرابة في أن يكون على هذا النحو من القوة والرشاقة والانسجام . أليس هو المعادل الموضوعي للحقّ والخلق معاً ؟ وأليس هو الحائز

على أفضل ما لدى البشر . وهذا الاحتياز لا يتعلّق بالفضائل الاجتماعية وحسب . بل يتعلّق أيضا بالسمات البدنية . وعلى الرغم من أنّ الاستعلاء على البدن أمرٌ يفرضه السعي إلى الروحانيات إلا أنّ هذا الاستعلاء لا يمكن أن يحصل لمن هو ضعيف البنية أو معلولها ، إذ إنّ ذلك يشغله عن عالم الروحانيات بما فيه من ضعف أو مرض .

وعلى المستوى العقلي ، فإنّ الإنسان الكامل هو الأنموذج الأرقى في الحصول على القوى العقلية ، والاهتمام والعمل بها . فهو . كما يقول الفارابي « جيّد الفهم والتصوّر لكلّ ما يقال له ، فيلقاه بفهمه على ما يقصده القائل وعلى حسب الأمر في نفسه . ثمّ أن يكون جيّد الحفظ لما يفهمه ولما يراه ولما يسمعه ولما يُدْركه ، وفي الجملة لا يكاد ينساه . ثمّ أن يكون جيّد الفطنة ذكياً إذا رأى الشيء بأدنى دليل فَطِنَ له على الجهة التي دلّ عليها الدليل . » (٧٦) . وكذا هي الحال عند الكرماني الذي يرى أنه يتّصف بجودة الفهم والتصوّر والحفظ والفطنة والذكاء (٧٧) . ولقد مرّ بنا سالفاً أنّ ابن سينا يرى أنّ قوة الحدس من القوى الأساسية في الإنسان الكامل .

لقد وُهِبَ هذا الإنسان قوى ظاهرة وباطنة تعمل بأفضل شكلٍ ممكن . وهو ما يجعله قويّ البنية البدنية، وقوى البنية العقلية . وهذا لاشكّ ، يؤهله لأن يتّصل بالعقل الفعال أو الروحانيات ، ويؤهله لأن يعي ما حوله من محسوس ومجرّد بالشكل الأفضل . وبهذا فقد انكشف له نورُ البصر ونورُ البصيرة بتعبير المتصوّفة .

ويرتبط بالجمال العقلي ملمح آخر ، وهو البلاغة في الخطابة . فثمة إجماع عامٌ على أنّ الإنسان الكامل يمتلك كلّ مقومات الخطابة ،

وتحسين الخطاب اللغوي . فهو يتّصف بنور الخطابة ، بحسب ابن سبعين (٧٨) ، وهو « حَسَنُ العبارة ، يؤاتيه لسانُه على إبانة ما يُضْمِره إبانةً تامة » (٧٩) ، كما يقول الفارابي ، ويعبر عمّا في ضميره « بحروفٍ منظومة وكلمات مفهومة ونسبة فاضلة ، في الوقت الذي ينبغي » (٨٠) . بحسب أخوان الصفا ، أو هو مستقيم الكلام في الخطاب بما يليق بالمخاطَب . بحسب ابن عربي (٨١) .

وغنيٌّ عن البيان أنّ امتلاك مقوّمات الخطاب اللغوي ، بأفضل ما يكون ، هو من الأمور الضرورية للإنسان الكامل الذي هو صاحب رسالةٍ ، في المقام الأول .

وعلى المستوى الاجتماعي . فانه على الرغم من ان الإشارات إليه قد تكرّرت غيرَ مرّة، فلابأس من القول إنّ الاحتياز على الكمال الأخلاقي يفترض الحصول على الفضائل الاجتماعية ـــ الاخلاقية التي يصطلح ابن الدباغ على تسميتها بالأمّهات الأربع وهي : الحكمة والعفة والشجاعة والعدالة (٨٢) . ويصطلح عليها ابن باجة بالفضائل الشكلية ، والكرماني بالفضائل الطبيعية .

وتبرز ، من بين هذه الفضائل ، فضيلة العدالة التي لا نكاد نجد متفلسفاً أو متصوفاً لم يتحدّث عن ضرورتها وأهميتها ، أو لم يجعلها في مقدّمة الفضائل . ونعتقد أنّ بروز هذه الفضيلة يحيل على الرغبة الحقيقية في تَنَحّي الظلم والاستلاب والجور التي يعاني منها المجتمع . أي أنّ بروزها هو موقف أيديولوجي سابي من الواقع . ولهذا من الطبيعي أن يرى الفارابي في إنسانه الكامل « مُحِبّاً للعدل وأهله

ومُبْغِضاً للجور والظلم وأهلهما . يعطي النّصَف من أعدائه ومن غيره ، ويحثُّ عليه ويؤتي من حلّ به الجور » (٨٣) . ويقول ابن عربي « فلا مخلوق أعظم رحمةً من الإنسان الكامل ، ولا أحد من المخلوقين أشدُّ بطشاً وانتقاماً من الإنسان الحيواني . فالإنسان الكامل وإنْ بطش وكان ذا بطشٍ شديد ، فالإنسان الحيواني أشدُّ بطشاً منه . » (٨٤) . وإذا كان الفارابي يرى أنّ الإنسان الكامل هو الأساس في المدينة الفاضلة فإنّ ابن عربي يذهب إلى أنه هو المدينة الفاضلة نفسها . حيث يقول فيه « فهو النسخة الكاملة والمدينة الفاضلة . » (٨٥). وعلى الرغم من الاختلاف الأيديولوجي بين هذين الطرحين إلاّ أنّ ثمة اتفاقاً بينهما ، على الصعيد الجمالي . وهو أن الإنسان الكامل ذو جمال ، لأنه متجمّع الفضائل مع الاعتدال في كلٍّ منها ، وفيما بينها .

أما على المستوى الروحاني ، فإن الاتصال والاتحاد بالعقل الفعال أو الروحانيات هما الأساس في جمال الإنسان الكامل روحانياً . أي أنّ الجوهر الإلهي فيه يضيف إليه نوعاً من الجمال وهو المطلق . فإذا كانت المستويات السابقة هي مستويات في الجمال المتقيّد ، فإنّ هذا المستوى يرتبط بالجمال المطلق . فيغدو الإنسان الكامل به وكأنه جمال الجلال الإلهي . ولقد أشرنا إلى هذا المستوى ، فيما سلف ، فلا حاجة بنا إلى إعادة القول فيه .

وهكذا نلحظ أنّ الجمال في الإنسان الكامل متعدّد الجوانب والمستويات ، فلقد جمع في ذاته الجمالين المتقيّد والمطلق . وهو ما لا يتيسّر لغيره من المخلوقات ، حتى الملائكة منها . وليس هذا

فحسب . بل جمع أيضاً بين الجمال والجلال في ذاته وصفاته ومن ذلك نفهم قول ابن قضيب البان « الكون كلّه صورة القطب ، وأنا ذاته » (٨٦) . حيث إنه يعني ، على الصعيد الجمالي ، أنّ الجمال الكوني مكثّف كلّه في الجمال المقيّد للقطب ، وأن الجلال والجمال المطلقين منطبعان في ذاته أيضاً . فجماله المقيد مرآة لجمال الكون . وهو بذاته مرآةٌ للجلال والجمال الإلهيين . فصحَّ عليه أنّه الكلمة الجامعة ، بتعبير ابن عربي . إذ جمع بين الجلال والجمال ، بنوعيهما ، بين العظمة والاعتدال ، بين الرهبة والأنس (*)

ولأنّ الإنسان الكامل كذلك ، فإنّ له اللذّات الجمالية كافة : الذاتية منها والموضوعية بمعنى أنه الأقدر على الاستمتاع الجمالي بالمقيّد والمطلق ، بالجزئي والكلي ، بالذاتي والموضوعي . وما ذلك إلاّ لأنه يمتلك ذاتاً كلية تناسبُ كلَّ الذوات ، فيكون كلّها وتكون كلّه (٨٧) ، كما يرى ابن الدباغ وابن الخطيب . وبسبب ذلك ذهب بعض العارفين إلى القول : « إنّما لذّاتي بذاتي في ذاتي » (٨٨) . وذهب ابن سبعين إلى أنّ إنسانه الكامل « نال ما مَنَعَه الغيرُ في السعادة » (٨٩) . حيث يتمّ التوكيد دائماً أنّ اللذة الجمالية التي لهذا الإنسان أشمل وأعمق وأبقى ، مما لسواه . فقد حصل على ملائم الحسّ ، وملائم الإدراك ، وملائم المتخيّلة وملائم القوّة الناطقة . فكان شاهداً على الجمال والجلال في الحقّ والخلق معاً . ولهذا فهو الأكثر أنساً ورهبة . فلَهُ اللذّات الجمالية كلّها ، وأهمّها السعادة القصوى التي لا ينالها غيره .

---

* - راجع الشكل في آخر الفصل .

يقول ابن الدباغ في الناس الكُمّل « هُم الذين لاحظوا الجمال القدسيّ المتجلي لنفوسهم من العالم النوراني فقبلتْه نفوسُهم لمناسبتها إياه ، فانطبعت فيها صورتُه انطباعَ صورة الشمس في مرآة نورية ، ثم تكيّفت النفس بذلك النور وتجوهرت به فأبصرت ذاتها النورية وما بها من آثار العالم النوراني ، فأحبّتها من جهة أنّها هي ذلك النور القدسي ... وهي مَطْلوب الرجال ذوي العرفان التامّ والكمال .»(٩٠).

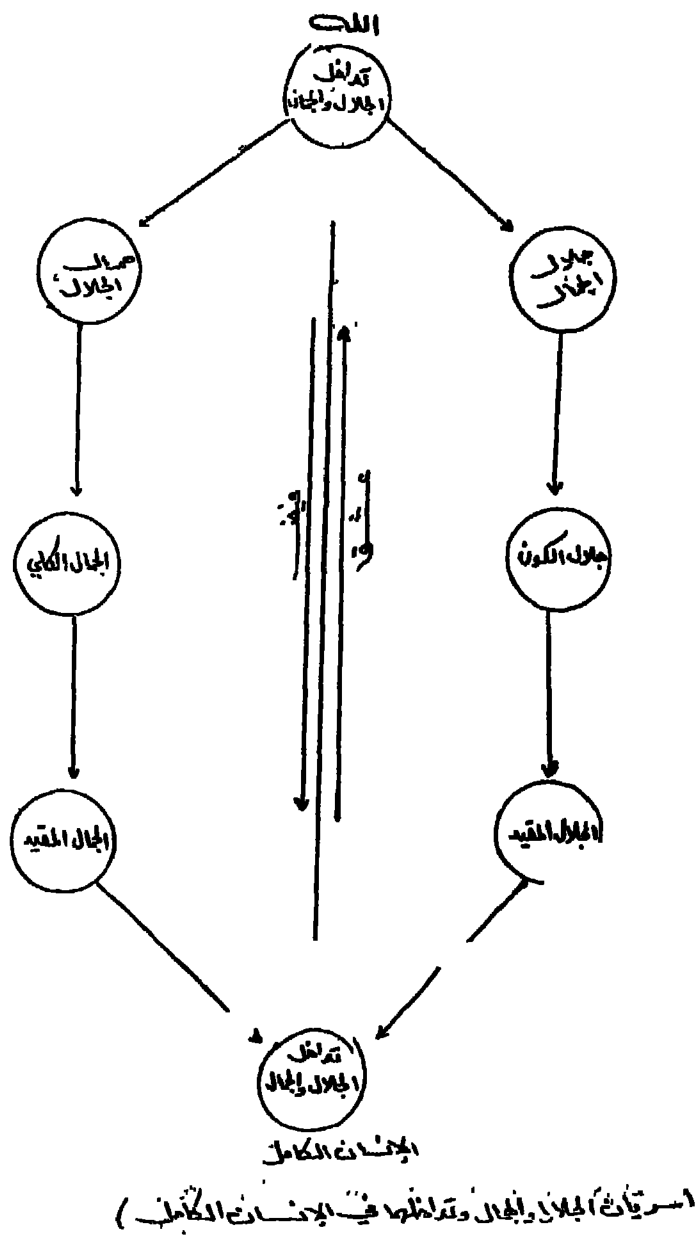
وعلى الرغم من الفوارق الأيديولوجية ، والمعرفية أحياناً ، بين ما يقول به أهل البرهان وأهل العرفان ، إلاّ أن المضمون الجمالي ، في الإنسان الكامل ، واحدٌ تقريباً في كليهما . فلا فرق ، كما نعتقد ، على الصعيد الجمالي ، بين أن يتّصل الإنسان بالعقل الفعال فيكون كاملاً ، وأن يتّصل بالروحانيات فيكون كاملاً أيضاً . إذا إنّ العقل الفعال ما هو إلا جوهر روحاني مفارق . وهذا الكمال هو الأساس الأوّل في الجمال والجلال اللذين يتّصف بهما الإنسان الكامل ، وهو الأساس أيضاً في اللذّات الجمالية التي يحصل عليها — بصَرْف النظر عن هيمنة الجانب الحَدْسي العرفاني عليها عند المتصوفة ، أو هيمنة الجانب العقلي البرهاني ، عند أهل البرهان .

نخلص من كل ما سلف إلى أنّ الإنسان الكامل هو الأنموذج الجمالي الإيجابي الأكثر نصاعة في الفكر العربي — الإسلامي ، والأكثر تعبيراً عن المُثُل الجمالية التي يسعى إلى إنجازها في المجتمع البشري . إنّه بجماله وجلاله يُشكّل حرباً — نظرية طبعاً — على كل ما هو قبيح وتافه ورخيص ، سواء أكان ذلك على الصعيد الفردي أم الاجتماعي

أم الإنساني عامة . فهو المثل الأعلى الذي ينبغي ، بحسب هذا الفكر ، على الإنسانية أن تتمثّاه كي يعمّ الجمال في علاقاتها ، وينتفي القبح من على وجه الأرض . وتدخل الإنسانية فردوسها الأرضي . وتلك هي رسالة الإنسان الكامل « المشار إليه وإلى كلّ كاملٍ من الناس بقوله (*) وهو الذي في السماء إلهٌ من نفسه ،وفي الأرض إلهٌ من طبْعه » (٩١) ، كما يقول الشيخ الأكبر .

* * *

* - أي قوله في الآية القرآنية «وهو الذي في السماء إله وفي الأرض إله وهو الحكيم العليم . » سورة الزخرف . الآية : ٨٤ . وغني عن البيان أن عربي يرى فيها إشارة إلى الإنسان الكامل . لا إلى الحق !



(سريان الجلال والجمال وتداخلهما في الإنسان الكامل)

الحواشي

١ – راجع في ذلك : دائرة المعارف الإسلامية ، المجلد الثالث ، مادة « الإنسان الكامل » وما سينيون ، لوي : الإنسان الكامل وأصالته النشورية . ص : ١١٣ . في كتاب « الإنسان الكامل في الإسلام » . جمع وتحقيق : عبد الرحمن بدوي : وكالة المطبوعات الكويت – ط ٢ – ١٩٧٦ .

٢ – شيدو ، هانز هينتس : نظرية الإنسان الكامل عند المسلمين : في كتاب « الإنسان الكامل في الإسلام » . ص : ٢٣ .

٣ – الجابري ، محمد عابد : نحن والتراث . دار التنوير ، بيروت – ط ٤ – ١٩٨٥ . ص : ٣٠ .

٤ – الفارابي : آراء أهل المدينة الفاضلة . مطبعة التقدم ، القاهرة – ط ٢ – ١٩٠٧ . را : ص : ٦٢ – ٦٧ .

٥ – نفسه ، ص : ٦٢ .

٦ – نفسه ، ص : ٦٧ .

٦ – نفسه ، ص : ٦٧ .

٧ – نفسه ، ص : ٦٨ .

٨ – أخوان الصفا : الرسالة الجامعة (المنسوبة إلى المجريطي) . ج ١ – تح : جميل صليبا . مطبوعات المجمع العلمي العربي ، دمشق – ١٩٤٩ . ص : ٧٠٢ .

٩ – نفسه ، را : ص : ٦١٠ – ٦١٣ .

١٠ – نفسه ، ص : ٧٠١ .

١١ – الكرماني ، حميد الدين : راحة العقل . تح : مصطفى غالب . دار الأندلس ، بيروت – ط ١ – ١٩٦٧ . ص : ٥٧٢ .

١٢ – نفسه ، ر ا ص : ٥٧٢ – ٥٧٣ .

١٣ – نفسه ، ص : ٥٧٤ .

١٤ – الجابري : المرجع السابق ، ص : ٤١ .

١٥ – ابن باجة : رسائل ابن باجة الإلهية . تح : ماجد فخري . دار النهار ، بيروت – ١٩٦٨ . ص : ١٢٨ .

١٦ – نفسه ، ص : ٤٨ .

١٧ – نفسه ، ص : ٧٩ – ٨٠ .

١٨ – نفسه ، ص : ١٤٠ .

١٩ – الحلاج : كتاب الطواسين . دار النديم . القاهرة – ١٩٨٩ . ص : ٦ .

٢٠ – نفسه ، ص : ٩ .

٢١ – ابن سينا : المبدأ والمعاد . باهتمام عبد الله نوراني . طهران – ١٩٨٤ . ص: ١١٥ .

٢٢ – نفسه ، ص : ١١٥ – ١١٦ .

٢٣ – نفسه ، ص : ١١٦ .

٢٤ – نفسه ، ص : ١١٧ .

٢٥ – نفسه ، ر ا ; ص : ١٢٠ – ١٢١ .

٢٦ – نفسه ، ص : ١٢٠ .

٢٧ – نفسه ، ص : ١١٠ .

٢٨ – ابن سبعين : رسائل ابن سبعين . تح : عبد الرحمن بدوي . الدار المصرية، القاهرة – ١٩٦٥ . ص : ١٣٨ .

٢٩ – نفسه ، ر ا ; ص : ٢١٣ – ٢١٤ .

٣٠ – نفسه ، ص : ٢٦٤ .

٣١ – نفسه ، ص : ٢٠٤ .

٣٢ – نفسه ، ر ا ; ص : ٢٠٤ – ٢١١ .

٣٣ – ابن عربي : الإنسان الكامل والقطب الغوث الفرد ، من كلام الشيخ الأكبر ابن عربي . القسم الأول . جمع وتأليف : محمود محمود الغراب . دمشق – ١٩٨١ . ص : ٧ .

٣٤ – نفسه ، ص : ١٠ .

٣٥ – نفسه ، ص : ٨ .

٣٦ – نفسه ، ص : ٩ .

٣٧ – نفسه ، را : ص : ١٢ .

٣٨ – نفسه ، القسم الثاني . ص : ١١ .

٣٩ – مروة ، حسين : النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية . ج ٢ – دار الفارابي ، بيروت – ط ٧ – ١٩٩١ . را : ص : ٢٧٩ .

٤٠ – ابن عربي : المصدر السابق ، القسم الأول . را : ص : ٢٥ .

٤١ – الجيلاني ، عبد الكريم : الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل . ج٢ المطبعة الشرقية (طبعة حجر) مصر – ١٣٠٠ هـ . ص : ٥٩ .

٤٢ – نفسه ، ص : ٥٨ – ٥٩ .

٤٣ – نفسه ، ص : ٦٢ .

٤٤ – نفسه ، را : ص : ٦٢ – ٦٣ .

٤٥ – نفسه ، ص : ٦١ .

٤٦ – نفسه ، را : ص : ٦٤ .

٤٧ – بدوي : الإنسان الكامل في الإسلام . مذكور سابقاً . را : ص : ١٤٧ .

٤٨ – ابن قضيب البان : المواقف الإلهية . في كتاب « الإنسان الكامل في الإسلام » . ص : ١٨٩ .

٤٩ – ابن عربي : المصدر السابق . القسم الأول . را : ص : ١٣ .

٥٠ – نفسه ، را : ص : ٩ .

٥١ – ابن عربي : التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية . في كتاب « إنشاء الدوائر » ليدن – ١٣٣٦ هـ . (أعادت طبعه بالأوفست مكتبة المثنى ببغداد) . ص : ١٠٦ .

٥٢ – الفارابي : المصدر السابق . ص : ٦٦ .

٥٣ – نفسه ، ص : ٦٧ .

٥٤ – ابن عربي : الإنسان الكامل والقطب الغوث الفرد . القسم الأول . ص : ١٥ .

٥٥ – الجيلاني : المصدر السابق . ج٢ . ص : ٦٤ .
٥٦ – ابن عربي : عقلة المستوفز . في كتاب « إنشاء الدوائر » , ر! : ص : ٩٧ .
٥٧ – الكرماني : المصدر السابق . ص : ٥٧٤ .
٥٨ – ابن عربي : التدبيرات الإلهية . ص : ١٦٣ .
٥٩ – نفسه ، ص : ١٨٩ .
٦٠ – الفارابي : المصدر السابق . ص : ٦٧ .
٦١ – الكرماني : المصدر السابق . ص : ٥٧٣ .
٦٢ – ابن عربي : التدبيرات الإلهية . ص : ١٦٣ .
٦٣ – ابن سبعين : المصدر السابق . ص : ٢١١ .
٦٤ – الفارابي : المصدر السابق . ص : ٦٧ .
٦٥ – الكرماني : المصدر السابق . ص : ٥٧٣
٦٦ – بدوي : المصدر السابق . ص : ١٤٢ .
٦٧ – ابن باجة : المصدر السابق . ص : ٤١ .
٦٨ – ابن قضيب البان : المصدر السابق . ص : ٢٠٢ .
٦٩ – ابن عربي : التدبيرات الإلهية . ص : ١٦٨ .
٧٠ – ابن سبعين : المصدر السابق . ص : ٢٠٦ .
٧١ – ابن عربي : التدبيرات الإلهية . را : ص : ١٦٣
٧٢ – الفارابي : المصدر السابق . ص : ٦٦ .
٧٣ – الكرماني : المصدر السابق . ص : ٥٧٣ .
٧٤ – ابن عربي : التدبيرات الإلهية . ص : ١٦٣ .
٧٥ – جويو ، جان ماري : مسائل فلسفة الفن المعاصرة . تر : سامي الدروبي . دار اليقظة العربية ، بيروت – ط ٢ – ١٩٦٥ . را : ص : ٥٣ – ٥٤ .
٧٦ – الفارابي : المصدر السابق . ص : ٦٦ .
٧٧ – الكرماني : المصدر السابق . ص : ٥٧٢ .
٧٨ – ابن سبعين : المصدر السابق . را : ص : ٢٩٨ .
٧٩ – الفارابي : المصدر السابق . ص : ٦٦ .

٨٠ – أخوان الصفا : المصدر السابق . ص : ٧٠١ – ٧٠٢ .

٨١ – ابن عربي : التدبيرات الإلهية ، را : ص : ١٦٩ .

٨٢ – ابن الدباغ : مشارق أنوار القلوب ومفاتح أسرار الغيوب. تح : ه . ريتر. دار صادر ، بيروت – ١٩٥٩ . را : ص : ٤١ .

٨٣ – الفارابي : المصدر السابق . ص : ٦٧ .

٨٤ – ابن عربي : الإنسان الكامل والقطب . . . ، القسم الأول ، ص : ١٣ .

٨٥ – نفسه ، ص : ٩ .

٨٦ – ابن قضيب البان : المصدر السابق . ص : ١٩٠ .

٨٧ – راجع ابن الدباغ : المصدر السابق . ص : ٤٣ . وراجع ابن الخطيب : روضة التعريف بالحب الشريف . د : عبد القادر عطا . دار الفكر العربي – دون تا . ص : ٢٨٩ .

٨٨ – ابن الدباغ : المصدر السابق ص : ٢٣ .

٨٩ – ابن سبعين : المصدر السابق . ص : ٢١٠ .

٩٠ – ابن الدباغ : المصدر السابق . ص : ٦٣ .

٩١ – ابن عربي : عقلة المستوفز . ص : ٩٦ .

* * *

خاتمة

لقد توضّح ، مما سلف ، أنّ ثمة بنية جمالية متكاملة تَنْظم الفكر الجمالي العربي – الإسلامي ، وتُميّزه من سواه ؛ كما توضّح أنّ هذه البنية تنهض من الكمال وتتأسّس عليه . فلا يمكن فهمها وتحديدها من دون تحديده ،وتحديد منعكساته الجمالية . فالكمال ليس مجرَّد عنصر من عناصر الجمال أو الجلال . بل هو الجوهر فيهما ،وفي القيم الأخرى ، فمنه تستمدُّ الظواهر والأشياء جماليّتها ، وبه تتحدَّد تأثيراتها الانفعالية من حسية ومعنوية وروحانية . بحيث يصحُّ القول إنّ الكمال هو الجوهر الناظم للقيم والمثل واللذائذ الجمالية كافةً . وهو مما يُميّز هذا الفكر الذي كان هدفه الأساسي نيلَ السعادة القصوى أو اللذة المطلقة التي هي ، في حقيقتها ، وَعْي المطلق . غير أنّه في سعيه إلى المطلق وعى جمالياً كلَّ ما هو نسبي .

إنّ السعي إلى المطلق قد طَبَع هذا الفكر بطابع الروحانية والتجريدية . فالروحاني المجرَّد هو المثل الأعلى في الجمال والجلال ، وهو المعيار الذي تمّ به المفاضلة بين أنواع القيم الجمالية وأجناسها . فالكمال الحسّي الموصوف بالاعتدال – أي الجمال الحسي – أقلُّ قيمةً من الكمال المعنوي الموصوف بالاعتدال – أي الجمال المعنوي –

وهذا أقلّ قيمةً من الجمال الروحاني المجرَّد أو المفارِق . وبذلك فإنّ الحكم على الفكر الجمالي العربي – الإسلامي بأنّه فكرٌ حسي ، هو حكمٌ من أطرفَ الأحكام النقدية وأغربها . فهو لم يقرأ الفن العربي الذي هو تمثيل فني حيّ لهذه البنية ، قراءةً جادَّة ؛ ولم يتفكّر جيداً في تلك الروحانية – التجريدية التي يتّسم بها ذلك الفن ، ويتّسم بها الشعر الصوفي أيضاً . إذ إنّ ذلك « التشكيل الفني الرائع الذي كثيراً ما فتَنَ الناس من عرب وعجم عَبْر التاريخ ، لم يكن إذن مجرَّد تزيين مجاني ، بل تمثيلٌ لملكوت الربّ » (١) . إنه تمثيل للكمال الروحاني ، كما أنّه تمثيل لطبيعة الوعي الجمالي الناهض إلى المطلق . والحقيقة أنّ من يذهب إلى وصف هذا الفكر بالحسّية غالباً ما ينطلق من الطبيعة الحسية للشعر العربي القديم ، ومن بعض المقولات الأدبية النقدية في النقد العربي القديم (٢) . وكأنّ الأدب شعراً ونقداً هو الشكل الوحيد الذي أنتجته الثقافة العربية – الإسلامية ، على الصعيد الجمالي . وعلى الرغم من ذلك فإنّ وصف الشعر العربي – حتى الجاهلي منه – بالحسّية ، على مستوى القيم الجمالية امرٌ تنفيه الدراسة العلمية الجادة (٣) .

لا شكّ في أنّ النقد الأدبي العربي قد ابتُلِيَ غالباً بالمفهوم الجامد حول حسّيّة الصورة الفنية (٤) . ولكنه لم يكن على قطيعة جمالية مع تلك البنية . حيث إنّ مفاهيم الكمال والاعتدال والموافقة الحسية ، من المفاهيم ذاتَ الأهمية البارزة في التذوق الشعري ونقد الشعر . وللتدليل على ذلك نعرض لما يقوله ابن طباطبا في الجمال عامة ، والشعري منه خاصة « والفهم يأنس من الكلام بالعدل الصواب الحق ،

والجائز المعروف المألوف ، ويتوحّش من الكلام الجائر ، والخطأ الباطل ، والمُحال المجهول ، وينفر منه ، ويصدأ له ... وعلّة كلّ حَسَن متبول الاعتدالُ ، كما أنّ علّة كلّ قبيحٍ منفيّ الاضطرابُ . والنفس تسكن إلى كلّ ما وافق هواها ، وتَتَقَلّق مما يخالفه ، ولها أحوالٌ تتصرّف بها . فإذا وَرَد عليها في حالة من حالاتها ما يوافقُها اهتزّت له ، وحدثت لها أريحيةٌ وطرَب ، وإذا وَرَدِ عليها ما يخالفها قلقتْ واستوحشت » (٥) . ويقول أبو هلال العسكري في ذلك « والنفسُ تَتَقَبّل اللطيف وتنبو عن الغليظ ، وتقلق من الجاسي البَشِع .وجميع جوارح البدن وحواسّه تسكن إلى مايوافقه، وتنفر عما يضادّه ويخالفه ... والفهم يأنس من الكلام المعروف ويسكن إلى المألوف » (٦) . أما ابن الأثير فيذهب إلى القول « الألفاظ داخلةٌ في حيزّ الأصوات ، فالذي يستلذّه السمع منها ويميل إليه هو الحسَن ، والذي يكرهه وينفر عنه هو القبيح » (٧) .

والشيء نفسه نلحظه عند حازم القرطاجني (٨) .

تلك أمثلة سريعة وعابرة ، أردنا منها التدليل على أنّ النقد الأدبي العربي لم يكن على قطيعة جمالية مع ما طرحه الفلاسفة والمتصوفة ، ومع ما عبّر عنه الفن العربي — الإسلامي من عمارة وتصوير وزخارف وخطوط . وذلك على الرغم من اهتمامه الكبير بحسيّة الصورة الفنية في الشعر . فالجمال الحسي عند النقاد هو نفسه تقريباً عند الفلاسفة والمتصوفة . إذ إنّ الكمال الحسي الموصوف بالاعتدال والموافقة ايضاً هو نفسه الجمال في المحسوسات بمختلف اشكالها وانواعها . ويبقى الاختلاف كامناً في تقييم هذا الشكل او ذاك النوع . وإذا كان موقف كلٍ من الفلاسفة والمتصوّفة من الشعر العربي مختلفاً عن موقف النقاد — إذ إنّ موقف أولئك سلبيٌ بشكلٍ عام — فإنّ

ذلك لا يعني الاختلاف في تحديد الجمال ، بل يعني الاختلاف في الميل إلى أنواعه واجناسه . حيث مال الفلاسفة والمتصوفة إلى الجمال الروحاني ، على حين مال النقاد إلى الجمال الحسي . ومن ذلك نقول إنّ الحكم على الفكر الجمالي العربي – الإسلامي بالحسّية ، هو حكم لم يقرأ هذا الفكر ، قراءةً عامية . حيث حكَم على الكلّ من خلال الجزء ، على حين ينبغي أن نفهم الجزء من خلال الكلّ . وحين نفعل ذلك نصل إلى أنّ النقد الأدبي القديم كان حسياً في فهمه للشكل الفني في الشعر – حيث مال إلى ضرورة أن تكون عناصر الصورة الفنية حسية ومألوفة ومتقاربة – ولم يكن حسياً في فهمه للقيم والمثل .

إنّ هذه الخاتمة لا تهدف إلى قراءة النقد القديم ، بحسب البنية الجمالية التي طرحها الفكر العربي – الإسلامي . ولكن ما أردنا قوله هو انّ ثمة ذهنية جمالية عامة تنعكس بدرجات متفاوتة ، في هذا الحقل أو ذاك من حقول الثقافة العربية – الإسلامية . وهو ما يعني وحدة هذه الثقافة وتنوُّعها في آنٍ معاً . او لنقل : إنه يعني التنوّع في إطار الوحدة .

لقد شكّل هذا الفكر خطوة متقدّمه ، بالنسبة إلى الفهم الجمالي للظواهر والأشياء . حيث قدّم العديد من الآراء التي ما يزال لها جانبها العامي ، والتي تمكن الإفادة منها في علم الجمال المعاصر . وذلك علاوة على تعبيره المتفوّق عن الذهنية الجمالية العربية – الإسلامية ونعتقد أنّ الإفادة العلمية من هذا الفكر أمر ضروري ، من أجل تأصيل الثقافة الجمالية العربية المعاصرة ، سواء أكان ذلك على مستوى الفن أم على مستوى علم الجمال ، من دون أن يعني ذلك إلغاء التجاوز .

غير أنّ التجاوز لا يكون علمياً إلا إذا كان قد هَضَم ما يتجاوره هضماً يحل على التملك والإحاطة .

إننا إذ نؤكد ضرورة الإفادة من هذا الفكر ، لا نغفل أنه نتاج مرحلته التاريخية بطابعها المعرفي والجمالي ، وبوظائفها الأيديواوجية . وهذا الأمر من طبيعة كلّ فكر جمالي أو غير جمالي ، وليس خاصاً بالفكر العربي — الإسلامي . وما ذلك إلاّ لأنّ الفكر الجمالي عامة هو فكر يترعرع في إطار المنظومة المعرفية والأيديولوجية لواقعه . ولعلّ في هذا جانباً من الملاحظات السابية التي يمكن أن توجّه إلى الفكر الجمالي عامة . فلم يكن الهاجس هو وعْي الجمالي بما هو عليه ، وهذا من وظائف علم الجمال ، بل كان يكمن في ربط الجمالي بالمنظومة المعرفية والأيديولوجية . وهذا ما يسوّغ ذلك الاتساق الذي نجده دائماً في الفكر الجمالي عامة ، بين المعرفي والجمالي ؛ ونجده غالباً بين الجمالي والأيديواوجي . على حين أنّ الاتساق ينبغي أن يتمّ بين الظاهر والوعي ، بين الظواهر والمتولات العلمية . وإنْ كنا لا نذهب إلى إمكانية انضواء علم الجمال تحت العلوم البحتة . غير أن ما لا يُدرَك كلُّه لا يُترك جلُّه .

* * *

الحواشي

١ – بهنسي ، عفيف : جمالية الفن العربي . سلسلة عالم المعرفة ، الكويت ، شباط ١٩٧٩ . ص : ٩٩ . وواجع كتابه أيضاً « الأسس النظرية للفن العربي » . الهيئة المصرية ، القاهرة – ١٩٧٤ . ص : ١٤ .

٢ – إسماعيل ، عزّ الدين : الأسس الجمالية في النقد العربي . دار الفكر العربي ، القاهرة – ط٢ – ١٩٦٨ . ص : ١٦٩ .

٣ – راجع في ذلك : المرعي ، فؤاد : الوعي الجمالي عند العرب قبل الإسلام . دار الأبجدية ، دمشق – ط١ – ١٩٩٠ .

٤ – قصبجي ، عصام : نظرية المحاكاة في النقد العربي القديم . دار القلم العربي ، حلب – ط ١ – ١٩٨٠ . ورا : ص : ١٠٢ .

٥ – ابن طباطبا : عيار الشعر . تح : طه الحاجري ومحمد زغلول سلام . المكتبة التجارية ، القاهرة – ١٩٥٦ . ص : ١٤ – ١٥ .

٦ – العسكري ، أبو هلال : كتاب الصناعتين . القاهرة – ط٢ . ص : ٥٤ – ٥٥

٧ – ابن الأثير : المثل السائر . ج١ . تح : محمد محيي الدين عبد الحميد . القاهرة ١٩٣٩ . ص : ٦٦ .

٨ – القرطاجني ، حازم : منهاج البلغاء وسراج الأدباء . تح : محمد الحبيب بن الخوجة . تونس – ١٩٦٦ . ورا : ص : ٢٠ – ٢٢ .

* * *

المصادر والمراجع

آ – المصادر :

١ – ابن الأثير :

– المثل السائر . جـ ١ . تحـ : محمد محيي الدين عبد الحميد . القاهرة – ١٩٣٩ .

٢ – أخوان الصفاء وخلان الوفاء :

– الرسائل . ٤ أجزاء . عناية : خير الدين الزركلي . المكتبة التجارية الكبرى ، القاهرة – ١٩٢٨ .

– الرسالة الجامعة (المنسوبة إلى المجريطي) . جـ ١ . تحـ : جميل صليبا . دمشق دمشق – ١٩٤٩ .

– جامعة الجامعة . تحـ : عارف تامر . دار مكتبة الحياة ، بيروت – ١٩٧٠ .

٣ – أفلوطين :

– التساعية الرابعة (في النفس) . دراسة وترجمة : فؤاد زكريا . مرا : محمد سليم سالم . الهيئة المصرية العامة ، القاهرة – ١٩٧٠ .

٤ – ابن باجة :

– رسائل ابن باجة الإلهية . تحـ : ماجد فخري . دار النهار ، بيروت – ١٩٦٨ .

٥ – التوحيدي ، أبو حيان :

– الهوامل والشوامل . تحـ : أحمد أمين وأحمد صقر . القاهرة – ١٩٥١ .

٦ – الجيلاني ، عبد الكريم :

– الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل . جزءان . المطبعة الشرقية ، مصر – ١٣٠٠ هـ .

٧ – الحلاج ، أبو منصور :

– الطواسين . دار النديم ، القاهرة – ١٩٨٩ .

٨ – ابن الخطيب ، لسان الدين :
– روضة التعريف بالحب الشريف . تحـ : عبد القادر عطا . دار الفكر العربي – دون تا .
٩ – ابن الدباغ :
– مشارق أنوار القلوب ومفاتح أسرار الغيوب . تحـ : هـ . ريتر . دار صادر ، بيروت – ١٩٥٩ .
١٠ – ابن رشد :
– تهافت التهافت . جـ ١ . تحـ : سليمان دنيا . دار المعارف ، القاهرة – ط ١ – ١٩٦٤ .
١١ – ابن سبعين :
– رسائل ابن سبعين . تحـ : عبد الرحمن بدوي . الدار المصرية ،القاهرة – ١٩٦٥
١٢ – السهروردي :
– اللمحات . تحـ : أميل معلوف . دار النهار ، بيروت – ١٩٦٩ .
– هياكل النور . تحـ : محمد علي أبو ريان . المطبعة التجارية الكبرى ، القاهرة – ط ١ – ١٩٥٧ .
١٣ – ابن سينا :
– الشفاء . جـ ٢ . (الإلهيات) . تحـ : محمد يوسف موسى وآخرون ، مرا : إبراهيم مدكور . وزارة الثقافة ، القاهرة – ١٩٦٠ .
– الشفاء ، جـ ٢ . (المنطق – الخطابة) . تحـ : محمد سليم سالم ، مرا : إبراهيم مدكور . وزارة المعارف العمومية ، القاهرة – ١٩٥٤ .
– جوامع علم الموسيقا . تحـ : زكريا يوسف . مرا : أحمد فؤاد الأهواني ومحمود أحمد الحفني . وزارة التربية والتعليم ، القاهرة – ١٩٥٦ .
– الإشارات والتنبيهات ، مع شرح نصير الدين الطوسي . القسم : ٢ – ٤ . تحـ : سليمان دنيا . دار المعارف ، القاهرة – ١٩٥٨ .
– المبدأ والمعاد . باهتمام عبد الله نوراني . طهران – ١٩٨٤ .
– فن الشعر من كتاب الشفاء . في كتاب « فن الشعر » لأرسطو . تر : عبد الرحمن بدوي . مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة – ١٩٥٣ .

– شرح كتاب « أثولوجيا » المنسوب إلى أرسطاطاليس . في كتاب « أرسطو عند العرب » جمع وتحقيق : عبد الرحمن بدوي . وكالة المطبوعات ، الكويت – ط ٢ – ١٩٧٨ .

١٤ – الشهرستاني ، محمد بن عبد الكريم :

– الملل والنحل . تح : محمد سيد كيلاني . مطبعة البابي الحلبي ، القاهرة – ١٩٦١ .

١٥ – ابن طباطبا :

– عيار الشعر . تح : طه الحاجري ومحمد زغلول سلام . المكتبة التجارية، القاهرة– ١٩٥٦ .

١٦ – ابن طفيل :

– حي بن يقظان . في كتاب « حي بن يقظان لابن سيناوابن طفيل والسهروردي » جمع وتحقيق : أحمد أمين . مؤسسة الخانجي ، القاهرة – ١٩٥٨ .

١٧ – ابن عربي :

– الفتوحات المكية . ج ١ + ٢ . دار الكتب العربية الكبرى بمصر – دون تا .

– فصوص الحكم . تحقيق وتعليق : أبو العلا عفيفي . دار الكتاب العربي ، بيروت – دون تا .

– رسائل ابن عربي . دار إحياء التراث العربي . دون تا .

– إنشاء الدوائر . ليدن – ١٣٣٦ ه (أعادت طبعه على الأوفست مكتبة المثنى ببغداد) .

– عقلة المستوفز . في كتاب « إنشاء الدوائر » .

– التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية . في كتاب « إنشاء الدوائر » .

– ديوانه . ليدن (أعادت طبعه على الأوفست مكتبة المثنى ببغداد) .

– الإنسان الكامل والقطب الغوث الفرد ، من كلام الشيخ الأكبر ابن عربي . جمع وتأليف : محمود محمود الغراب . دمشق – ١٩٨١ .

١٨ – العسكري ، أبو هلال :

– كتاب الصناعتين . القاهرة – ط ٢ – دون تا .

١٩ – الغزالي ، أبو حامد :

– إحياء علوم الدين . ج ٤ . دار المعرفة ، بيروت – دون تا .

– مشكاة الأنوار . تح : أبو العلا عفيفي . الهيئة العامة للكتاب ، القاهرة – ١٩٦٤ .

– تهافت الفلاسفة . تح : سليمان دنيا . دار المعارف ، القاهرة – ط ٤ .

٢٠ – الفارابي ، أبو نصر :

– آراء أهل المدينة الفاضلة . مطبعة التقدم بمصر – ط ٢ – ١٩٠٧ .

– السياسة المدنية . تح : فوزي متري نجار . المطبعة الكاثوليكية ، بيروت – ط ١ – ١٩٦٤ .

– إحصاء العلوم . تح : عثمان أمين . دار الفكر العربي ، القاهرة – ط ٢ – ١٩٤٩ .

– كتاب الموسيقى الكبير . تح : غطاس عبد الملك خشبة . دار الكاتب العربي، القاهرة .

– مقالة في قوانين صناعة الشعر . في كتاب « فن الشعر » لأرسطو ، مذكور سابقاً.

٢١ – القرطاجني ، حازم :

– منهاج البلغاء وسراج الأدباء . تح : محمد الحبيب بن الخوجة . تونس – ١٩٦٦.

٢٢ – القشيري ، عبد الكريم بن هوزان :

– الرسالة القشيرية . القاهرة – ١٩٥٧ .

٢٣ – ابن قضيب البان ، عبد القادر :

– المواقف الإلهية . في كتاب « الإنسان الكامل في الإسلام »جمع وترجمة وتحقيق: عبد الرحمن بدوي . وكالة المطبوعات ، الكويت – ط ٢ – ١٩٧٦ .

٢٤ – الكرماني ، حميد الدين :

– راحة العقل . تح : مصطفى غالب . دار الأندلس ، بيروت – ط ١ – ١٩٦٧ .

٢٥ – المكي ، أبو طالب :

– قوت القلوب . ج ٢ . المطبعة المصرية ، القاهرة – ١٩٣٢ .

٢٦ – النابلسي ، عبد الغني :

– شرح ديوان ابن الفارض . المطبعة الشرقية بمصر – ١٣٠٦ هـ .

* * *

ب - المراجع :

١ - إسماعيل ، عز الدين :

- الأسس الجمالية في النقد العربي . دار الفكر العربي، القاهرة - ط ٢ - ١٩٦٨ .

٢ - أوفسيانيكوف وسميرنوفا :

- موجز تاريخ النظريات الجمالية . تر: باسم السقا. دار الفارابي، بيروت - ١٩٧٩.

٣ - بدوي : عبد الرحمن :

- خريف الفكر اليوناني . مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة - ط ٤ - ١٩٧٠ .

٤ - بهنسي ، عفيف :

- الأسس النظرية للفن العربي . الهيئة المصرية ، القاهرة - ١٩٧٤ .

- جمالية الفن العربي . سلسلة عالم المعرفة . الكويت ، شباط - ١٩٧٩ .

٥ - بوسبيلوف ، غينادي :

- الجمالي والفني . تر : عدنان جاموس . وزارة الثقافة ، دمشق - ١٩٨٨ .

٦ - بينيس ، س :

- مذهب الذرة عند المسلمين . تر : محمد عبد الهادي أبو ريدة . مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة - ١٩٤٦ .

٧ - تشير نيشفسكي :

- علاقات الفن الجمالية بالواقع. تر: يوسف حلاق . وزارة الثقافة، دمشق ١٩٨٣.

٨ - التفتازاني ، أبو الوفا :

- مدخل إلى التصوف الإسلامي . القاهرة - ١٩٧٤ .

٩ - تيزيني ، طيب :

- مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط . دار دمشق - ط ٥ - ١٩٨١.

١٠ - الجابري ، محمد عابد :

- نحن والتراث . دار التنوير ، بيروت - ط ٤ - ١٩٨٥ .

- بنية العقل العربي . مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت - ط ٣ - ١٩٩٠.

١١ - جويو ، جان ماري :

- مسائل فلسفة الفن المعاصرة . تر : سامي الدروبي . دار اليقظة العربية ، بيروت ط ٢ - ١٩٦٥ .

١٢ – الروبي ، إلفت كمال :

– نظرية الشعر عند الفلاسفة المسلمين . دار التنوير ، بيروت – ط ١ – ١٩٨٣ .

١٣ – شيدر ، هانز هينرش :

– نظرية الإنسان الكامل عند المسلمين . في كتاب « الإنسان الكامل في الإسلام »

١٤ – الصديق ، حسين :

– مقدمة في نظرية الأدب العربي – الإسلامي . جامعة حلب – ١٩٩٤ .

١٥ – صليبا ، جميل :

– من أفلاطون إلى ابن سينا . المكتبة الكبرى بدمشق – ط ٥ – ١٩٥١ .

١٦ – غسان ، خالد :

– أفلوطين . منشورات عويدات ، بيروت – ط ١ ١٩٨٣ .

١٧ – قصبجي ، عصام :

– نظرية المحاكاة في النقد العربي القديم .دار القلم العربي ، حلب – ط ١ – ١٩٨٠ .

١٨ – القضاة ، أحمد مصطفى علي :

– الشريعة الإسلامية والفنون . دار الجيل، بيروت، ودار عمار ،عمان–ط١ –١٩٨٨.

١٩ – لالو ، شارل :

– مبادىء علم الجمال . تر : خليل شطا . دار دمشق – ١٩٨٢ .

٢٠ – ماسينيون ، لوي :

– الإنسان الكامل وأصالته النشورية . في كتاب « الإنسان الكامل في الإسلام » ، مذكور سابقاً .

٢١ – المرعي ، فؤاد :

– الوعي الجمالي عند العرب قبل الإسلام . دار الأبجدية ، دمشق ط ١ – ١٩٩٠

– الجمال والجلال . دار طلاس ، دمشق – ط ١ – ١٩٩١ .

٢٢ – مروة ، حسين :

– النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية .ج٢ . دار الفارابي–ط٧–١٩٩١.

٢٣ – موسوعة « دائرة المعارف الإسلامية » . المجلد الثالث .

٢٤ – هيغل :

– الفن الرمزي . تر : جورج طرابيشي . دار الطليعة ، بيروت – ط ١ – ١٩٧٩ .

* * *

الفهرس

٢٠٠٠ ط١ ١٩٩٧/١٢/

الفيض

الإشراق

الإنسان الكامل

أبعاد ثلاثة متكاملة تشكل (البنية الجمالية للفكر العربي الإسلامي) تستمد جماليتها من النور الأزلي (نور على نور هو الله) (يهدي الله إلى نوره من يشاء) القرآن الكريم

فالفيض هو صدور المخلوقات طرا عنه تعالى

الإشراق هو تجلي النور الأزلي في مخلوقاته تعالى، نور يتجمع في الإنسان، ويبلغ درجته القصوى عند الإنسان الكامل، أي الرسل والأنبياء والصوفي عند تلاشيه في الذات الإلهية وفي الإنسان الكامل الجلال والجمال والكمال كما يقول ابن عربي

اشتاق فإذا بدا أطرقت من إجلاله

لا خيفة بل هيبة وصيانــة لجمالــه

هذا الكتاب عرض مبكر للفلسفة العربية في وجهها الصوفي وللنظريات الصوفية الكبرى من حيث البعد الجمالي للنفس الإنسانية. والجمال واللذة الروحانية هما اللذان يقربان الإنسان من الذات الإلهية

عرض يتصف بوضوح ودقة تدللان على أن المؤلف متمكن من موضوعه ويستطيع أن يقربه بيسر من ذهن القارىء غير المتخصص

طبع في مطابع وزارة الثقافة

دمشق ١٩٩٧

سعر النسخة داخل القطر
٣٢٥ ل.س

في الأقطار العربية ما يعادل
٦٥٠ ل.س